مجلة كلية الدعوة الإسلامية

مجلة إسلامية - ثقافية - جامعة

العدد السابع

1990 م.

- واقع البحث العلمي ومشكلاته
- قصة دخول الإسلام إلى رواندا
- صورة المسيحية في دراسات غربية
- مفاهيم أساسية في فكر مالك بن نبي
- التراث الإسلامي والاستشراق

بسم الله الرحمن الرحيم

قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ

مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ

وَٱلْبَغْيَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُواْ

بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا

وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ

صدق ٱللهُ ٱلعظيم

الأعراف ٣٣

مجلة كلية الدعوة الإسلامية

مجلة اسلامية . ثقافية . تصدر سنويًا

العدد السابع

1399 من وفاة الرسول ﷺ - 1990

تصدر عن كلية الدعوة الإسلامية
الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى . طرابلس .

الذين علّموا المسلمين شرب الخمر وأكل لحم الخنزير والقمار هذه حرب استعمارية غربية لاتقلّ شأناً عن المدفع والدبابة والطائرة وهذه ليست مسألة بالصدفة بل هذا مخطط سياسي يستهدف الاسلام ، فالمسلم إذا أصبح سكران وقماراً وفاسداً أخلاقياً ، انتهى .

من كلمة الأخ قائد الثورة في الملتقى الثاني
لخريجي كلية الدعوة الاسلامية . طرابلس
في صيف ١٩٨٨ م .

المحتويات

الافتتاحية.. الترجمة مشروع حضاري 7
ملاحظات عن واقع البحث العلمي ومشكلاته .... د. مصطفى بالحاج 10
البحث العلمي ومشكلاته في العالم الإسلامي .... أ. د. أكمل الدين إحسان أوغلي 28
مفاهيم أساسية في فكر مالك بن نبي .... أ. محمد عبد السلام الجفائري 39
علم المناسبات بين السور والآيات .... أ. مصطفى الباجقني 64
الفرق الهدامة في تاريخ المسلمين .... أ. المبروك عثمان أحمد 83
نحو العمل الإسلامي الموحد في السنغال ....د. شارنو كاه الحبيب 107
الآيات الشيطانية..
بين الرواية التاريخية المختلقة والحقيقة العلمية الموثقة .. د. شوقي أبو خليل 113
صورة المسيحية في دراسات غربية .... أ. الصديق يعقوب 126
التراث الإسلامي والإستشراق .... بسام داود عجك 160
الثقافة والحضارة......................... د. أحمد بن نعمان 218
الصحة النفسية في الإسلام .... د. مصطفى عشوي 238
ازدهار حركة نشر الكتب والمكتبات في الأندلس .... أ. مفتاح محمد دياب 255
آراء ابن مسكوية في الأخلاق والاجتماع والتربية
من خلال «تهذيب الأخلاق» .... د. محمد بن عمران 267

تقويم المعلم الجامعي .... د. نبيل عبد الحليم متولي 283
الأسرة العربية الليبية وتربية الطفل............... د. إبراهيم أبو فروة 319
التحليل الدلالي للفعل في اللغة العربية .... د. محمد خليفة الأسود 345
الدخول تحت التضاد .... د. يحيى عبد الرؤوف جبر 358
ظاهرة التخالف الصوتي في تراث علماء العربية القدامى ..... د. صبيح التميمي 365
الألفاظ الإفرنجية عربية الأصل............. أ. حامد رشاد أبو هدرة 379
الشعر والشعراء في القرآن الكريم .... أ. الطيب علي الشريف 392
شعر الصحابي ضرار بن الأزور .... أ. محمد علي دقة 442
النثر الفني الجاهلي في ميزان النقد .... د. أحمد سالم الذيب 466
شعراء الإحياء .... د. حاتم الساعدي 480
الهجمات الصليبية على مدن شمال أفريقيا .... أ. رمضان المبروك خليفة 514
قصة دخول الإسلام إلى رواندة.............. أ. محمد سليمان القائد 525
أحمد بن عبد الله بن صالح العجلي.. «عالم من طرابلس».... أ. حمزة أبو فارس 548
ابن النفيس.. طبيب رائد وناقد للطب القديم..... د. عبد الكريم أبو شويرب 563

■ مراجعة الكتب:

جوانب من الواقع الأندلسي في القرن الخامس الهجري/ د. محمد بن عبود 573
عصر الحروب الصليبية في الشرق الأدنى/ أ. ب. م. هولت 576
المؤتمرات الإسلامية/ مارتن كريمر .... عرض د. عبد الله الأشعل 579
ظاهرة انتشار الإسلام/ محمد فتح الله الزيادي 585

■ تراجم:

الإسلام في مواجهة الأزمة المعاصرة/ مريم جميلة ترجمة أ. عبد الحفيظ الزياني 597
كشف حساب الفلسفة الغربية
في هذا القرن/ د. روجيه جارودي........ ترجمة أبو بكر الفيتوري 630
تأملات في الإسلام والفكر
الحديث/ سيد حسين نصر .... ترجمة أ. محمد حسن قرينات 643

■ المعارف الإسلامية 657

بسم الله الرحمن الرحيم

الافتتاحية

الترجمة مشروع حضاري

التحرير

يمرّ العالم في هذا القرن بأضخم ثورة في مجال التأليف والنشر والبحث العلمي، ولا يمكن لأي أمة ترغب في مواكبة حركة العالم المذهلة في هذه المجالات إلّا أن تدعم جهود الترجمة والبحث العلمي في صورة مؤسسات متكاملة، ومكفولة الإمكانات البشرية والمادية والمعنوية.

إن الإتفاق يكاد يكون جماعياً بين المسؤولين العرب على أهمية الترجمة والبحث العلمي، ولكن أين هي المؤسسات الحضارية الكبرى للترجمة والنقل في الوطن العربي؟ وأين آثار ذلك على التطوير في المجالات التطبيقية والتقنية؟ وأين مراكز البحث الجادة والمشتركة على مستوى هذا الوطن، وهي التي تقع على كاهلها مهمات تنسيق أعمال الترجمة، واختيار موادها والتوصية بنشرها تباعاً، أو العمل الفعلي على طباعتها؟

ولا تعني هذه التساؤلات نكران الجهود الفردية والقطرية التي أسهمت ولا زالت تسهم بأعمال مشكورة في هذا السبيل، لكن حركة التقدم العلمي أكبر من جهود الأفراد والأقاليم، وقد حان الوقت الذي يجب أن تتحول فيه الأمة من مرحلة البطولات الفردية -على أهميتها- إلى مرحلة إنجازات فرق العمل التي تجعل الحمل أخفّ وطأة، والعمل أسرع خطى، والعلم أكثر انتشاراً، وأطول استمراراً عبر حياة الأمم التي لا تقاس بها حياة الأفراد.

إن العلم لا يمكن أن يتحول إلى حياة الشعوب ما لم يكن قد وضع في لغتها إبداعاً واختراعاً أو ترجمة ونقلاً، ومن هنا كانت الترجمة مشروعاً حضارياً لأيّ أمة تريد التحول من طور التخلف إلى طور النمو والتقدم ثم الاسهام الحضاري الفعّال.

ولا يخفى على المتتبع لحركة التاريخ ما في دروسه الخالدة من عبر تدعم مثل ذلك المشروع العظيم، المتمثل في نشاط حركة الترجمة والنقل في حضارات عتيدة كالحضارة الرومانية التي نقلت تراث اليونان، والحضارة العربية التي استرفدت جانباً كبيراً من معارفها العلمية بطريق الترجمة عن السريانية واليونانية والهندية والفارسية، وليس من قبيل التفاخر أن نشير إلى أن طليطلة قد شهدت حيوية في نقل العلوم والمعارف من العربية إلى اللاتينية، وهي الحركة التي وضع على أساسها الغربيون قواعد حضارة القرن العشرين.

إن هذه المسؤولية العظيمة ينبغي أن تلقى على عواتق المؤسسات الألصق بها والأجدر بتحملها، وليس أقرب لذلك من الجامعات ومراكز البحوث، فأما الأولى فهي منتشرة في بلادنا العربية ومتطورة من حيث الكم، وأما الثانية فينمو الإحساس بأهميتها والتوسع في إنشائها، وهما مؤهلتان لحمل رسالة الترجمة وإنجاز مشروعها الحضاري.

ففي هذه الجامعات ومراكز الأبحاث جموع المثقفين وهم بالكثرة الكافية لو أرادت البداية في مثل ذلك المشروع، فهؤلاء المثقفون نالوا من حظ الدراسة في البلاد الأوروبية الكثير ولن يكونوا غير أرقام خلفية في قائمة العلماء الغربيين إذا لم

يعملوا على نقل العلوم والمعارف إلى لغة قومهم.

قد يقول بعضهم إن صعوبات متنوعة تحول دون تحقيق هذا المشروع منها ضعف بعض هؤلاء الأساتذة - إن لم نقل أكثرهم - في اللغة العربية، وعدم وجود الامكانات المتاحة للطباعة والتصوير والنشر، وعدم تشجيع الدول على إنجاز مثل هذا المشروع الطموح، إلى آخر هذه التعلات التي هي موضوعية إلى حدّ ما، ولكنها لا تقوم حاجزاً قوياً دون هذا العمل الحضاري الجبار.

إن ضعف الأساتذة المترجمين في اللغة العربية يمكن أن يحل عن طريق الترجمة بالاشتراك أو بالمراجعة حتى يكتسب المترجم القدرة على العمل الفردي، وهو غاية مرجوة من حيث حاجة مثل هذه المشاريع الطموحة إلى أعمال الفريق.

وما زال الناس غير بعيدين عن أسلوب الصحف والمجلات في بداية عهدها، وكيف كانت في معظمها تجمع الكثير من الألفاظ العامية والأساليب الركيكة إلى الرطانة الأجنبية، وقد تغلبت المقالات مع الزمن على ضعف الأسلوب إلى حد بعيد، وأثرت الصحافة في تطور النثر العربي، برغم كل ما يقال عن لغة الصحافة وأساليبها.

إن تذليل الصعوبات الأخرى تأتي تالية لوجود الإنسان الراغب في الترجمة المتحمس لها، ولإرادة الأمة في التحول من نير التخلف إلى مراقي التقدم، عندها ستكون بقية الصعوبات أيسر مما نتصورها، إذ لا تساوي الإمكانات اللازمة للترجمة في المجالات المهمة ما ننفقه على التدخين في الوطن العربي، وعلى ذلك فقس غيره من المواد الاستهلاكية الأخرى.

وإنها لمسألة بعث لهذه الأمة وإعادة لدورها الحضاري، أو تنازل عن ذلك إلى وقت يصعب فيه التدارك والتعويض.

أسرة التحرير

مُلاحظاتٌ عنْ:
واقع البحث العلمي الإسلامي ومشكلاته

الدكتور: محمد مصطفى باالحاج
جامعة الفاتح - الجماهيرية العظمى

أمانة البحث في قضايا الفكر الإسلامي ومشكلات المسلم المعاصرة هي جزء من تلك الأمانة التي استثقلتها السموات والأرض والجبال وأبين حملها وأشفقن منها وحملها الإنسان. وهي شطر مهمة الجهاد التي فُرضت على هذه الأمة، كما أنها جانب من جوانب الدعوة إلى دين الله ونشر هديه في مختلف المجتمعات، يقول المفكر الإسلامي الكبير وحيد الدين خان: (إن هذه الأمة تقترف اليوم جريمة كتمان الحق فعلاً، إن لم يكن إرادة، وعليها أن تعرف أن الله لا يقبل من أمة أمينةٍ على رسالته عملاً ما إن كانت تكتم الحق)[1].

من هنا فإن البحث العلمي أمانة في أعناق الأفراد والمؤسسات الرسمية وغير الرسمية، في شقيْها العلمي والتمويلي، وإن المتأمل فيما هو مرصود من أموال للبحث العلمي عامة والإسلامي خاصة، ليهوله الأمر ويقتله الحزن، أمام الكنوز النفطية والمعدنية المختلفة التي حبا الله بها الوطن العربي وكثيراً من البلاد

(1) الإسلام والعصر الحديث ـ وحيد الدين خان ـ دار النفائس ط 3 1986 ص 72.

الإسلامية، وكيف تنفق وفيما تسخّر. . وليس للبحث العلمي الجاد منها إلا النزر القليل.

إن الندوات والمؤتمرات وحدها التي ظلت وستظل تحلم بوحدة ثقافية ـ على الأقل ـ تحصر كفاءات العالم الإسلامي العلمية وتجمع شملها وتصنف مجالاتها وقدراتها في التأليف والتحقيق والبحث والتجريب والتعريب والترجمة، لن نستطيع صنع شيء ما لم يوجد القرار السياسي الذي إن لم يسهم بنفسه مباشرة، يدع البحثَ العلميَ والمشتغلين به أفراداً ومؤسسات في سبيلهم يتحركون بحرية كاملة، ويرفع عنهم الحظر والعرقلة والتضييق.

أما أهمية توحيد الجهود وتنظيمها ورسم مخططات شاملة دقيقة ذات آماد قريبة وبعيدة فهي مسألة لا يختلف فيها اثنان وليست في حاجة إلى البرهنة على جدواها أو الاقتناع بقيمتها وضرورتها، لا سيما في عالم اليوم المتطور، عالم التخطيط والبرمجة والتقنية والأجهزة الطابعة والناسخة والخازنة والقارئة والمترجمة والمبرقة.

وما لم ننتقل عملياً من مرحلة الأماني والشعارات والتذبذب بين النظريات الفكرية المستوردة وما لم ننشىء جيلاً خالياً من عُقد المدنية والحضارة، ومن أمراض الشخصية المسلمة الحاضرة، وما لم نقدس الوقت والإخلاص في العمل، ونبدأ من حيث انتهى غيرنا. . ما لم نفعل ذلك ونتعلم من تجارب الأمم كاليابان مثلاً وكيف بلغت تألقها الحالي ونحاول أن نحتذي حذوها، فسنظل نحرث في البحر، وننفخ في الهواء.

إن مبدأ توحيد الجهود وتنظيم العمل وتحديد الأولويات والتنفيذ المبرمج والقائم على دراسات استراتيجية محكمة، وهو ما يفتقده البحث العلمي الإسلامي، نجده مطبّقاً للأسف في مجالات الاستشراق والتبشير، وفي دوائر الصراع العالمي المعقد. نجد القوى الدولية العلنية والسرية تنتهج أرقى الأساليب لتوحيد كلمتها وتنسيق برامجها وابتكار الوسائل المشروعة وغير المشروعة للمزاحمة والسيطرة المادية والإعلامية. ونقرأ عن مئات من المؤسسات والجمعيات الرسمية

وغير الرسمية التي تخصصت فيها يسمى بعلم المستقبل، معتمدة في أبحاثها أحدث الأجهزة والوسائل ومختلف العلوم السياسية والاقتصادية والنفسية والأنثروبولوجية. . لتضع نتائجها ثماراً سائغة أمام حكوماتها، تستعين بها في رسم سياساتها واتخاذ مواقفها المختلفة.

إن وطننا العربي، بل الإسلامي كله، هو بؤرة دراسات دولية علنية وسرية. . . دراسات فيما يفكر وفيما يملك وكيف يتصرف. . . دراسات في تراثه العريق. . . وفي حاضره المبعثر. . . وفيما يتوقف أن يئول إليه.

فهل فكرنا في شيء من هذه الحقائق؟

لقد أفلح الغزو الفكري بخاصة، والثقافي الحضاري بعامة، في أن يعدّد انتماءاتنا العقائدية وأن يصبغ عقليات أكثر الفئات العلمية لدينا بصفة علمانية، وأن يوجد أنظمة تعليمية وإعلامية في ظاهرها التقدمية والاستقلال والتطور، وفي باطنها غربة الانتماء، والانفصام عن الجوهر والأصالة والهوية الحضارية الإسلامية بكل أبعادها، إن الاستعمار الباطني الذي يكبل عقول نسبة كبيرة من الكفاءات العلمية والثقافية، ويطمس على قلوبها. . . حتى غدت مفاهيمها وعلاقتها بالله ورثة مشوهة، أو مبتوتة رافضة. . وربما غدت ثائرة معادية.

إذن لا مناص من التحرك السريع لإنقاذ الفكر الإسلامي وتنوير المسالك أمامه وسط هذه الأوضاع. لا مناص من إيجاد وحدة ثقافية علمية تكون الدليل والموجّه والطبيب. ولنقف أولاً على واقع البحث العلمي بعامة والإسلامي بخاصة، ثم نستعرض مشكلاته وما نتج عنها في المستويين القطري والإسلامي العام، دون تخصيص لبلدٍ ما أو نظام معين أو منطقة محددة.

من أبرز العوائق التي تواجه الباحث عند محاولته تشخيص واقع البحث العلمي الإسلامي، قلةُ ـ إن لم يكن انعدام ـ التقارير والإحصائيات والدراسات الوصفية والتحليلية، (على الأقل في حدود إمكانيات هذه الملاحظات)، ولكن مع ذلك فيمكنني رصد عدد من النقاط نتيجة المطالعات الحرة ومتابعة الأحداث. وأهم تلك النقاط:

1 ـ غياب الاهتمام الحقيقي الملموس بالبحث العلمي، بـالصورة التي يتطلبها العصر وتستلزمها مشكلات مجتمعاتنا الإسلامية.

2 ـ غياب الضمانات الحقيقية للباحثين، وعدم توفر المناخ الملائم للبحث.

3 ـ اضطراب التنظيمات الإدارية والتقاليد الأكاديمية، وانعدام الاستقرار والثبات فيها.

4 ـ عدم تحديد أولويات البحث العلمي، أو تحديدها بصورة إلزامية مفروضة لا تقنع الباحث، أو لا تشجعه على الاقتراب منها والعمل فيها.

5 ـ وجود صور من الريبة أحيـاناً في قـدرات الباحثـين أو في حسن نواياهم.. يترتب عليه غياب العناصر ذوي الكفاءة العالية.

6 ـ عرقلة أو تضييق فرص التفتح على الأجواء العلمية في الخارج عن طريق المشاركة في الندوات والمؤتمرات.. وأحياناً قفل هذا الباب.

7 ـ التهاون في متابعة المنشورات العلمية من كتب ودوريات وتوريدها بانتظام، بمختلف اللغات العالمية وفي جميع فروع المعارف الإنسانية.

8 ـ قفل باب الإيفاد إلى الخارج للدراسات العليا في الجامعات العالمية ذات الشهرة الذائعة.

9 ـ عدم توفير المكتبات المتكاملة، والوسائل اللازمة للبحث من مكاتب وأجهزة ووسائل اتصال حديثة مختلفة.

10 ـ التأخر الكبير عن ركب الحياة العلمية في العالم بسبب ركود الترجمة وعدم تنظيمها، وبسبب التهوين من شأن اللغات الأجنبية وإهمالها.

11 ـ انتشار ظواهر السرقات العلمية وفوضى الرسائل العلمية وتكـرار الموضوعات والتحقيقات في التراث.

12 ـ انشغال أكثر الباحثين في مشاغل حياتية هامشية، بسبب انعدام الخدمات العامة التي توفر الوقت والجهد والراحة النفسية للباحث.

13 ـ وجود عوائق كثيرة ومتنوعة في سبيل النشر والتوزيع.

هذه فيما يحضرني هي أهم مشكلات الباحث عامة، والباحث المسلم الملتزم خاصة في الإطار القطري من العالم الإسلامي، أما مشكلاته على المستوى القومي أو الإسلامي العالمي، فهي أكثر تعقيداً، ولعل أهمها:

1 ـ لم يتحقق حتى الآن وجود هيئة أو مؤسسة عالمية استطاعت حصر الكفاءات والدرجات العلمية وتصنيفها وتسخيرها في مشروعات بحثية استراتيجية.

2 ـ لم يوجد مصرف أو مصارف للمعلومات بمختلف أنواعها، تكون أرصدة منظمة مخزنة تحت تصرف الباحثين.

3 ـ عدم وجود رؤية علمية موضوعية، بعيداً عن أهواء السياسة وتعقيداتها وعراقيلها، تعمل على توحيد البرامج البحثية التي تخدم شؤون الإسلام والمسلمين.

4 ـ غياب الوعي الإيجابي عند معظم الحكومات بقيمة هذه الأمور وأهميتها القصوى وسط المعترك الحضاري والتحديات الأجنبية وَتَرَبُّص قوى الشر والبغي والإفساد بأجيال هذه الأمة لتفتيتها والقضاء عليها.

5 ـ عدم رصد ميزانيات كافية لتحقيق الوحدة الثقافية العلمية وتسيير شؤونها بنجاح.

6 ـ اصطراع المؤسسات الإسلامية القائمة وتنافسها فيما بينها بفعل التوجهات السياسية والإعلامية، والنتيجة لذلك تبدد الطاقات وفشل البرامج وتمكين الخصوم من الغلبة.

ولقد ترتبت على تلك المشكلات القطرية والدولية نتائج كثيرة، ولعل من أهمها:

1 ـ فوضى الحركة البحثية القائمة الآن في الجامعات وفي سائر المؤسسات العلمية الأخرى، على المستويَيْن الفردي والجماعي. وهذا يكلف الأمة ضياعاً

كبيراً في الوقت والأموال والجهد ويؤخرها كثيراً عن أهدافها الكبرى.

2 ـ هبوط مستويات كثير من الدراسات، واتسام بعضها بالضحالة والتسرع وافتقاد المنهجية المطلوبة، وتحوّل الدراسات العليا في معظمها إلى أداة لنيل الدرجة العلمية، وليس لتحقيق إضافة جادة في البناء العلمي الملتزم الفعال.

3 ـ إهمال بحث الأولويات المُلحَّة مما يعيشه المجتمع الإسلامي من مشكلات، وما يجابهه من تحديات معاصرة ومستقبلية.

4 ـ انصراف كثير من القادرين على البحث العلمي الرصين واعتزالهم إياه بسبب المشكلات التي تقدم الحديث عنها.

5 ـ انشغال بعض الباحثين بموضوعات هامشية لا تخدم قضية ذات بال، بل ربما أثارت فتناً فكرية أو اجتماعية، كالبحث في مسائل: المتعة، والقبض، والإرسال، وإعفاء اللحية، وزيارة الأولياء... الخ.

6 ـ فشو ظاهرة هجرة الأدمغة (الكفاءات العلمية الممتازة) إلى بلدان العالم المتقدم، هروباً من المشكلات التي تكبل البحث العلمي أو تصرفَ عنه، إلى حيثما توجد كل وسائل الاستقرار النفسي والديني والاقتصادي والعلمي.

7 ـ ما يترتب على الظاهرة المذكورة آنفاً من آثار وخيمة في أوطاننا وما يستفيده خصومنا من عطاء تلك العبقريات المهاجرة في مختلف فروع المعرفة والعلوم.

8 ـ انسحاب النقد البناء الصريح، والتوجيه الملتزم الصحيح.. إيثاراً للسلامة وعدم الاصطدام بالسلطة أو الرقابة المفروضة. ولعل أبرز نتيجة في محيط البحث العلمي الإسلامي هي تعطيل الاجتهاد وتوجيه الإفتاء، الأمر الذي أدى إلى وقوع الناس في الحرام الظاهر والخفي، ثم يكون اعتيادهم واستمراؤهم لذلك في غير ما حرج أو مبالاة أو حتى مجرد التفكير في حساب الله.

9 ـ بروز أقلام في مجال البحث الإسلامي ذات مآرب مصلحية متنوعة، تشغل مكان المنسجمين ولا تمانع في الانصياع لما يطلب منها من أفكار أو

مواقف، حتى لقد وصل الأمر ببعضهم إلى أن يبارك مهادنة الصهاينة وموالاتهم ويدبج الفتاوى ويفصّلها على قدر المطلوب.

10 - فراغ كثير من الساحات العلمية وصفاؤها لأصحاب الأقلام المريضة يهاجمون الإسلام وينالون من أعلامه ويسيئون إلى تاريخنا أو يبشرون بسواه من المذاهب والمبادىء.. عن طريق الكتاب والمجلة والإعلام، ولا يجدون من يجرأ على التصدي لهم وتفنيد مزاعمهم وكشف مصادر سمومهم وتبصير الأمة بمكرهم.

بعد هذا الاستعراض المركّز لواقع البحث العلمي في الإسلاميات والتعرف على مشكلاته وآثارها الجزئية والعامة، نحتاج إلى أن نقف قليلاً مع الباحث المسلم نفسه، لكونه حجر الزاوية في العملية البحثية، وهو نقطة الانطلاق. ونسأل أولاً: من هو الباحث المسلم الحق؟

هل هو ذلك الذي ينغلق على نفسه داخل إطار الموروث الثقافي ويصر على أن يتحنط في مظهره وملبسه، ويفتش عن صغائر الأمور في أداء الشعائر ليخالف الناس فيها ويصادِمَهم بها... أو يشتط فيقذف الآخرين بالزندقة أو بالكفر؟ ثم يُحسب على الإسلام ظلماً، ويغدو أضحوكة العلمانيين والماركسيين وأمثالهم؟

أو: هل هو ذلك المسلم الذي يغمض عينيه ويسدّ أذنيه عما حوله في مختلف المجتمعات الأجنبية من علم وتقدم.. ويرفض حتى الاعتراف بأهمية - أو قل بوضوح - خطورة النشاط الاستشراقي والتبشيري، والماركسي والصهيوني لهدم الديانات ونسف أخلاق الشعوب وتمزيقها، وتحويلها إلى قطعان لا تفكر إلا في البطن والجنس.

أو: هل الباحث المسلم الحق هو من يفلسف الحقائق الثابتة الناصعة على هواه ويتكلف فهماً خاصاً للنصوص تأباه حقائق اللغة، ويستصغر جهود السلف أو يسفههم دون دليل وبرهان، ويكابر فلا يقتنع برأي لسواه؟

هل هو ذلك الذي يجتر آراء غيره، ويدور في حلقة مفرغة، في محيط الموروث، مضموناً وأسلوباً، ويجهل أو يتجاهل القضايا والمشكلات التي تجدّ كلَ

يوم في الاقتصاد والإدارة والحكم والطب والاجتماع، ويترك الناس مضطربين في لبس وحيرة، لا يعرفون حكم الله في شيء منها؟

إن عالم اليوم خضم محيط لا يستطيع السباحة في لججهِ إلا الماهر الفطن، ابن العصر، المزوّد بكل أسلحته. وإن ما يترصد الإسلام والمسلمين من مؤامرات ودسائس، خفيّة ومعلنة ليفرض علينا تكثيف الجهود في مجالات البحث العلمي الإسلامي، لإعداد البرامج العلمية للدفاع وللجدال ولدحض الأكاذيب، ولإطلاع الرأي العالمي على معنى الإسلام وحقائقه وصلاحيته وتفرده لحل كل مشكلات الفرد والجماعة في كل زمان ومكان. ويكفينا هنا ذلك المثل الفذ المتمثل في تلك الشخصية العالمية الداعية أحمد ديدات الذي استطاع بتفتحه الفكري وموضوعيته في الحوار، أن يهز العالم المسيحي ويتحدى كبار علماء النصارى في صميم معتقداتهم المتوارثة المنحرفة، وأن يُبرز لهم الإسلام ديناً شامخاً محفوظاً من كل تزوير أو تحريف.

إن أمم الأرض، لا سيما الأوروبية، في لهفة وتحرّق للمعرفة الصحيحة التي تقدم بموضوعية وذكاء ولباقة، ولو وجدت هيئة إسلامية عالمية تحسن تقديم الإسلام الصحيح عن طريق أجهزة الإعلام وبتوثيق العلاقات بالجامعات والمؤسسات العلمية في أوروبا.. لاهتدى آلاف تلو آلاف إلى نور الإسلام وطريقه المستقيم.

إن الأمانة جد ثقيلة، ولكي يوجد الباحث المسلم الكفء، لا بد من إعداده منذ طفولته المبكرة إعداداً إسلامياً متكاملاً يحقق إسلاميته ومعاصرته وكفاءته لحمل تلك الأمانة. ولا شك أن ذلك يقتضي تحقيق وحدة تعليمية تربوية ثقافية على مستوى العالم الإسلامي، تُشخص الأدواء وتضع الدواء وتشرف على التنفيذ[2]. يقول المرحوم مالك بن نبي في محاضرته القيمة (دور المسلم في الثلث الأخير من القرن العشرين): «إذا أراد المسلم أن يسد هذا الفراغ في النفوس

---

(2) راجع بحث: المشكلة الثقافية في العالم الإسلامي: واقعها وعلاجها للدكتور محمد المبارك ـ دار الفكر بيروت. لا.ت.

المتعطشة، النفوس المنتظرة للمبررات الجديدة.. فيجب أولاً أن يرفع مستواه إلى مستوى الحضارة أو أعلى منها كي يرفع الحضارة بذلك إلى قداسة الوجود، إلى ربانية الوجود، ولا قداسة لهذا الوجود إلا بوجود الله...)[3].

إذن نحن في حاجة ماسة حقاً إلى إعداد الباحث المسلم الحق، ثم إلى إيجاد هيئة عالمية إسلامية حرة، خارج نطاق الأنظمة والسياسات الإقليمية، تضم شمل الباحثين وتضع لهم البرامج وتذلّل لهم الصعاب وتمنحهم نوعاً من الحصانة القانونية الدولية.

ونبدأ أولاً بتحديد صفات الباحث، مع التنبيه إلى ما يشيع بين الباحثين لدينا من عيوب في تجاربهم البحثية.

يقسم الدارسون المحدَثون عادةً صفات الباحث إلى أنواع ثلاثة: ذاتية، وموضوعية، وأسلوبية.

وتتركز الصفات الذاتية في الاستعداد العقلي والمعرفي، ونضجِ الأدوات الأساسية في شخصية الباحث، من نفاذ في الرؤية ودقة في الفهم ومهارة في التحليل والتركيب وتفنيد الآراء أو الانتصار لها. وهي أمور لا يمكن تكلّفها أو إكسابها قسراً لمن لا يملكها. وهي أيضاً أدوات لا يمكن الاستفادة منها إلا بعد نضج واستواء من خلال الاطلاع الواسع وتجريب ألوان الكتابة الإبداعية أولاً ثم التدرج نحو الكتابة العلمية الموضوعية.

أما الجانب الموضوعي من شخصية الباحث فهو تلك الصفات التي حث على الالتزام بها القرآن الكريم والهدي النبوي وما استخلصه أعلام السلف الصالح مِمن عُنوا في طلب العلم والرحلة من أجله، ثم عانوا تجارب البحث فيه والتأليف، على ضوء المعايير العلمية التي عرفوها في نقد الرواية وتمحيص الرواة ومنهج التأليف والتحقيق.

---

(3) دور المسلم في الثلث الأخير من القرن العشرين ـ مالك بن نبي الدار العلمية ـ بيروت ط 1392/1 هـ ص 28-29.

هذا الجانب الموضوعي يشمل عناصر كثيرة منها: النزاهة والأمانة والدقة والحيدة واحترام آراء الآخرين، والجدال بالمنطق والانتصار للحق دون خشية العواقب، وابتغاء وجه الله في كل قول أو رأي. كل ذلك ضمن إطار الإسلام بمعاييره الشرعية والأخلاقية وأسسه الجوهرية في التوحيد والغيبيات وقواعد الأحكام وحكمة التشريع.

إن معنى (الموضوعية) نسبي. وهذه النسبية رهن لنوع الثقافة والتنشئة والانتماء الفكري والتكون النفسي عند الباحث. لذلك نجد من يسوّي بين أبحاث العلوم التجريبية وأبحاث الشريعة والأخلاق وما وراء الطبيعة (الغيبيات)، حتى ليبلغ الشطط ببعضهم، فلا يعترف بميزة ما تخص الوحي السماوي، واضعاً إياه محل النظر والانتقاد والرفض. وأذكر أن باحثاً مسلماً من تركيا كان يدرس موضوع الطلاق في الشريعة الإسلامية تحت إشراف مستشرق هولندي مشهور اضطره إلى الانسياق في مزالق خطيرة، بسبب أن ذلك المستشرق شأن غيره من المستشرقين طالبه تحت دعوى الموضوعية بأن يناقش قوله تعالى **﴿للذكر مثل حظ الأنثيين﴾** أو قوله تعالى **﴿الرجال قوّامون على النساء﴾** ويضعه محك النقد البشري، ثم يكون رفضه أو قبوله على هذا الأساس.

أما الجانب الثالث وهو الأسلوب فغني عن البيان أنه جانب مهم جداً، يرتفع بالمضمون إلى أعلى الدرجات، أو يهوي به إلى أحط الدركات، وهو أمر يعود إلى استعداد شخصي تصقله التجارب والقراءات المستمرة المنتقاة من أرفع الأساليب، وفي مقدمتها القرآن الكريم، كما يعود نسبياً إلى مدى الصفاء النفسي والاستواء المزاجي للباحث. ولقد فعلت لغة الإعلام والصحافة والترجمات الركيكة فعلها في إفساد أقلام كثير من الباحثين، فانحطت أساليبهم وطغت عليها الهلهلة والتفكك والركاكة والمعاظلة وما يمكن تسميته بالطفيليات الأسلوبية من أخطاء دقيقة متنوعة. ولقد شاعت أنماط من التعبيرات والاشتقاقات، ينفر منها الذوق وتشمئز النفس لا سيما في كتابات مرضى الاتجاهات الفكرية المستوردة.

إذن فللباحث أدوات لا بد أن تستكمل وأن تنضج، كما أن عليه تبعات ثقال، لا يجوز التفريط فيها أو التهوين من شأنها. ومهما أوتي الباحث من علم

وحجج في تخصصه الدقيق، فهو في حاجة إلى أن يكون عصرياً. وإذا كانت هذه المرحلة التي نعيشها من تاريخ الفكر البشري هي (عصر التحليل The age of analysis)[4] كما يسميها الكاتب الشهير مورتن وايت Morton White، فإننا نتفق مع المفكر المسلم الكبير وحيد الدين خان في قوله «إن الإثبات التاريخي والتحليلي والتجريبي هو المطلوب المقبول اليوم، وفي الزمن القديم كان الإنسان، كمناظر ومبلّغ، يدافع عن وجهة نظره كمحام بدون تحفظ، أما اليوم فإن الفحص الموضوعي للحقائق Objective Survey هو الأسلوب المعياري»[5].

ويعلل المفكر المذكور سبب إدبار شبابنا المعاصر عن الكتابات الإسلامية وزهدهم فيها، وتعلقهم بأبحاث الاستشراق، فيقول: «وقد نُشرت لدينا كتب لا تحصى خلال المائة سنة الأخيرة. وبعض هذه الكتب قيّمة، ولكن فائدتها في العصر الحديث جزئية، لأنها أمثلة للخطب المنثورة. إن الكتابات بالأسلوب العلمي تكاد تكون منعدمة لدينا. وهذا هو السبب في أن شبابنا المثقف يتجه لقراءة كتب المستشرقين لفهم الإسلام، مهما كانت خاطئة، وذلك لأنها تحمل المنهج والأسلوب الحديث...»[6].

وبغض النظر عما في هذا الرأي من إطلاق وتعميم، فهو يؤكد حقيقة حية نلمسها في كثير من النتاج البحثي الذي يقدم لنيل الدرجات العلمية العليا، أو الذي تكتبه أقلام أخرى.

إن الأخطاء والمآخذ المنهجية الملحوظة في مجالات البحث الإسلامي المعاصرة كثيرة بارزة، وتأتي تلك الظاهرة التي أشار إليها المفكر المذكور على رأس النتائج التي تحسب على المنهجية الإسلامية وتسيء إلى الإسلام نفسه بسبب سوء

---

(4) راجع هذا الكتاب في سلسلة (Mentor Book) وهي تشمل: (عصر العقيدة) عن فلاسفة العصور الوسطى، ثم (عصر المغامرة) عن فلاسفة عصر النهضة، ثم (عصر السببية) عن فلاسفة القرن السابع عشر، ثم (عصر التنوير) القرن الثامن عشر، ثم (عصر الأيديولوجية) القرن التاسع عشر، وأخيراً (عصر التدليل) عن القرن العشرين.

(5) الإسلام والعصر الحديث (م.س) ص 51.

(6) المصدر نفسه ص 51.

تقديمه والبحث فيه، ونحن من خلال القراءات الواسعة وممارسة الإشراف الأكاديمي في الدراسات العليا نستطيع رصد تلك الأخطاء والمآخذ، وأبرزها: الاستطراد والتكرار والحشو والتعميم، والخطابية في التفكير، والإنشائية في التعبير، والمبالغات في الوصف، والجزم في الأحكام، والتعجل في التناول، والسطحية في التحليل، وافتقاد الوحدة العضوية والتسلسل في البناء، والاعتماد على المصادر الثانوية، وتأثير الانتماءات الفكرية والمذهبية الضيقة، وعدم استقراء ما كتب في الموضوع، وإساءة استخدام النصوص، واختفاء شخصية الباحث.. الخ. ولو سمحنا لأنفسنا باستعراض أمثلة على ذلك لاحتجنا إلى بحث مستفيض لا يناسب هذا المقام. ونظرة في كثير من الندوات والمؤتمرات الإسلامية ـ على سبيل المثال ـ تقفنا على أمثلة حية لتلك العيوب. بل أضف إليها عيوباً أخرى هي الجنوح عن الموضوع الدقيق لذلك المؤتمر أو لتلك الندوة، فإذا بنسبة كبيرة مما قدم من أبحاث أو ورقات علمية هي خارج الموضوع ولا علاقة لها به البتة.

إذا توفر لدينا هذا الباحث، واستطاع التخلص من كل تلك المآخذ والعيوب، صار لزاماً أن يجد جهة تضمه إلى أمثاله في صورة هيئات أو مراكز بحثية مستقلة، أو تابعة للمؤسسات العلمية العامة، ثم الانتهاء إلى هيئة عليا على مستوى العالم الإسلامي، تتولى ـ كما قدمت ـ حصر الكفاءات، وتخزين المعلومات، ووضع الأولويات، ورصد الميزانيات، وتوزيع المشروعات، والإشراف على متابعة الأبحاث المطروحة وسبل إخراجها إلى مجال التطبيق والتنفيذ، ثم الطباعة والنشر والتوزيع.

لقد أنشأ مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية باسطنبول، والتابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي «إرشيفاً» خاصاً بمختلف المؤسسات الثقافية على المستوى العالمي، وأصدر عام 1981 م دليلاً ذا صبغة تجريبية بعنوان «دليل المؤسسات الثقافية الإسلامية» ثم أصدر عام 1982 م «دليل عناوين المؤسسات الثقافية في الدول الأعضاء بمنظمة المؤتمر الإسلامي» ثم صدر عام 1984 م «الدليل الدولي للمؤسسات الإسلامية». وهذا يختلف شكلاً ومضموناً عن الدليلين السابقين، ويحتوي على (3579) مؤسسة ثقافية، موزعة على (106) بلدان، وهي

مؤسسات تهتم بصفة مباشرة أو غير مباشرة بمختلف ميادين الثقافة الإسلامية، سواء كانت مؤسسات رسمية أو شبه رسمية أو خاصة، وقد استثنيت المؤسسات ذات الصبغة العلمية (العلوم البحثية والتجريبية والتقنية والاقتصادية) والمؤسسات المشابهة لها[7].

إن هذا المجهود العلمي هو خطوة مهمة على طريق الوحـدة العلمية والثقافية للعالم الإسلامي. ولقد أجمع الذين تناولوا واقع الإسلام والمسلمين بعامة، وما عليه البحث الإسلامي بخاصة، على «ضرورة قيام هيئة دولية للبحث والتصور والتنسيق، تكون أهميتها ودورها على مستوى فعاليتها وهيبتها»[8]. هذه الهيئة الإسلامية العالمية يجب أن تكون بعيدة كل البعد عن أية تيارات سياسية أو دعائية ـ كما كررنا التأكيد ـ ويتكون أعضاؤها من خيرة الباحثين الإسلاميين، في مختلف المجالات بصرف النظر عن جنسياتهم، في حدود مائة عضو ـ على حد اقتراح د. زقزوق ـ يتوزعون إلى مجموعات عمل، يتوفر كل فريق منها على دراسة قطاع معين من قطاعات الفكر الإسلامي، كما تخطط هذه الصفوة للبحوث الإسلامية في جامعات العالم الإسلامي، فتصل الماضي بالحاضر، وتجدد شباب تراثنا، وتجنده لخدمة الحياة الإسلامية المتجددة[9].

هذه الهيئة العالمية المقترحة يمكنها القيام بالمسؤوليات الاستراتيجية الآتية:

1 ـ إجراء مسح شامل لكل الكفاءات العلمية في فروع المعارف والعلوم.

2 ـ حصر المعلومات الدقيقة عن البلاد الإسلامية جميعاً من حيث السكان وأوضاعهم الاجتماعية والاقتصادية والصحية والـتربويـة والتعليمية ومن حيث مصادر الطاقة والثروات الطبيعية وأنواع الانتاج.

---

(7) أعد هذا الدليل باللغة الانجليزية: آجار طانلاق وأحمد العجيمي. اسطنبول عام 1984/1405.

(8) الإسلام في مفترق الطرق ـ للدكتور أحمد عروة، نقله عن الفرنسية الدكتور عثمان أمين ـ الجزائر 1975 ص 158.

(9) أنظر: الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري للدكتور محمود حمدي زقزوق ـ قطر 1404 هـ ص 139-140.

3 ـ دراسة واقع العالم الإسلامي الفكري والحضاري، وتحديد أولويات البحث العلمي الأكثر إلحاحاً، ثم توزيعها على الجامعات والمؤسسات العلمية لبحثها والتناقش على إيجاد أنجع الحلول وأشملها.

4 ـ تخصيص لجنة عليا للقضايا التشريعية وفتح باب الاجتهاد لحل مشكلات المسلمين بأنواعها المختلفة، وقد اقترح د. عماد الدين خليل لذلك برنامجاً يمكن الاستعانة به، ويتحدد في الآتي:

(أ) التخطيط لفهرسة موسوعية دقيقة وشاملة لمعطياتنا الفقهية (التاريخية)، حسب الحقول والأبواب والمواضيع.

(ب) تحقيق الخطوات نفسها بصدد المعطيات الفكرية الإسلامية الحديثة والمعاصرة بعامة.

(جـ) تحقيق التواصل بين الموروث والمعاصر من خلال مبادىء وصيغ وشروط محددة.

(د) تصميم خارطة معاصرة للتصور الفقهي الاجتهادي.

(هـ) حصر كل الطاقات، وتوزيع المهمات[10].

5 ـ إعداد موسوعة للرد على المستشرقين، وهو أمل طالما راود كثيراً من المؤتمرات الإسلامية ودعا إليه كثيرون. ولقد عقدت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم في القاهرة في نهاية عام 1979 م ندوة لمناقشة مشروع هذه الموسوعة، وفصّل التقرير الختامي المنهج العلمي الواجب اتباعه في إعدادها. يقول د. زقزوق مقرر الندوة المذكورة: «وتم تسليم التقرير في حينه إلى المسؤولين عن الندوة وقُضي الأمر ونامت الفكرة، ولعل ذلك يرجع إلى الظروف السياسية التي سادت المنطقة العربية في السنوات الأخيرة»[11]. إذن فالمشروع جاهز لا يحتاج إلا إلى قرار سياسي إيجابي، خاصة أن الظروف صارت مواتية بعد عودة

(10) أنظر: مجلة المسلم المعاصر العدد 1406/407 هـ ص 24-28.

(11) أنظر: الاستشراق والخلفية الفكرية (م.س) ص 131.

العلاقات بين الشقيقات العربية، أو أن يرفع الساسة أيديهم كليّة، ويدعوا الباحثين المخلصين يعملون بجهودهم الخاصة لتحقيق هذا المشروع الحضاري الكبير.

6 ـ تكوين لجنة إعلامية إسلامية، تعمل على إنشاء وكالة إعلام وتثقيف إسلامي خاصة، ومصرف للمعلومات التي تحتاج إليها في أداء رسالتها في مختلف أنحاء العالم.

7 ـ إنشاء إدارة مالية لإعداد ميزانيات هذه الهيئة وتسيير برامجها وتمويل أبحاثها، ورصد الجوائز للمسابقات العلمية في مختلف فروع البحث العلمي. وتتكون أرصدة هذه الهيئة من دعم رسمي دائم من الدول الإسلامية يدفع سنوياً، ومن التبرعات الحرة، وأموال الزكاة، ومن المهم جداً إنشاء مشروعات استثمارية كبرى لتكون المصدر الدائم والقوي لهذه الهيئة، وذلك على نمط ما يفعله مجلس الكنائس العالمي وكثير من المؤسسات والهيئات الدولية.

8 ـ إنشاء إدارة للطباعة والنشر والتوزيع على مستوى عالمي. هذه الإدارة ـ إلى جانب أداء مهمتها الأساسية في إطار الهيئة المقترحة ـ تكون متنفساً لكل الباحثين المسلمين في كل أقطار العالم، ممن لا يجدون سبيلاً لنشر أبحاثهم أو كتبهم لأي سبب من الأسباب. وفي هذا الصدد يشير د. زقزوق[12] إلى مثال واقعي هو المفكر الفرنسي (جارودي) الذي لقي صعوبات في نشر كتاب يفضح فيه ادعاءات الصهيونية بعنوان (ملف إسرائيل بين أحلام وأكاذيب الصهيونية) وذلك بسبب إسلامه، وقد كانت دور النشر الفرنسية تتلقف نتاجه العلمي وتحرص على طبعه ونشره قبل دخوله الإسلام.

ونأتي الآن للحديث عن أولويات البحث العلمي الإسلامي:

نظراً لطبيعة التحديات الحضارية المعاصرة، وسرعة تقدم العلوم وقيمة الوقت، وتعقد الحياة، فهناك أولويات ملحّة أمام الباحثين المسلمين، لا بد أن

(12) أنظر: المصدر السابق ص 153.

تؤخذ في الاعتبار، توفيراً للوقت والجهد، وتجنباً للزلل والانحراف وبعثرة الجهود فيما لا يفيد وأهمها:

1 ـ مشروع إصدار دائرة معارف إسلامية[13] جديدة شاملة، بأقلام مسلمين متخصصين ـ بدلاً من الاستمرار في الاعتماد على جهود المستشرقين. هذا المشروع يجب أن يكون بعدة لغات حيّة، إلى جانب اللغة العربية. وهو يختلف من مشروع «موسوعة الرد على المستشرقين» التي يجب قصرها في إطار مناقشة شبهات المستشرقين والمبشرين وتفنيدها. كما يمكن إصدار موسوعات متخصصة أخرى في مجالات الفكر الإسلامي، على أن يكون كل منها تحت إشراف الهيئة العالمية المقترحة.

2 ـ مشروع موسوعة الرد على المستشرقين، وقد سبق الحديث عنها.

3 ـ ترجمة المؤلفات الممتازة المؤلفة بالعربية في مختلف فروع الإسلاميات، التراثية منها والمعاصرة إلى كل اللغات الحيّة، وتتولى هذه المهمة لجان متخصصة متفرغة، تقوم أولاً بالانتقاء، ثم تشرف على الترجمة، ثم تحيلها إلى المراجعة الدقيقة، ثم تأخذ طريقها إلى الطباعة والنشر.

ونظراً لكون المسلمين يُعدون الآن بمئات الملايين في العالم، ولا يكوّن الناطقون منهم بالعربية إلا نسبة (15٪) تقريباً، وتلبية لضرورة تعريف مختلف شعوب الأرض بدستورنا القرآن الكريم من خلال ترجمة معانيه بدقة وأمانة ووضوح إلى جميع اللغات الحيّة، فيلزم الإسراع بإعداد تلك الترجمات تحت إشراف اللجان المتخصصة المذكورة، وذلك لكي نحمي القراء والباحثين من أضرار الترجمات التي قام بها بعض المستشرقين وبثوا خلالها سمومهم. ويمكن وضع خطة واسعة لتوزيع الترجمات بأنواعها في كل أنحاء العالم، وإرسال أعداد منها على سبيل الإهداء لكل الجامعات والمؤسسات العلمية والمنظمات ووسائل الإذاعة والصحافة العالمية.

---

(13) أنظر: المصدر السابق ص 142-143.

4 ـ إصدار سلسلة كتب إسلامية باللغة الحية، تصحح التصورات المخطئة عن الإسلام، وعن حقيقة الديانات الأخرى السماوية والأرضية، وتعرض الإسلام بأسلوب علمي عصري، وتجاوز العقلية الأوروبية بالمنطق والموضوعية، ويمكننا الإشارة إلى كثير جداً من الشخصيات الإسلامية اللامعة التي تشرفت باعتناق الإسلام وكتبت عن كتابات كثيرة قيمة، مثل السيدة (مريم جميلة) التي تربو كتبها عن عشرين كتاباً غير المقالات والمحاضرات، ومثل المفكر الفرنسي المسلم (جارودي) الذي أكد في محاضراته على ضرورة تعريف أوروبا والغرب عامة بالإسلام الصحيح. ونشير كذلك إلى كثير من المفكرين المسلمين الكبار الذي يكتبون بلغات أجنبية أمثال المرحوم مالك بن نبي، المرحوم د. محمد عبد الله دراز، والدكتور أحمد عروة، والمفكر الكبير وحيد الدين خان، وغيرهم مئات. إن مؤلفات هؤلاء وأمثالهم يمكن طباعتها باستمرار وإخراجها بصورة دقيقة وأنيقة، ثم نشرها بمختلف الوسائل والأساليب الممكنة.

5 ـ حصر المشكلات والقضايا الملحّة الراهنة التي تشغل بال المسلمين، وإصدار دراسات عميقة حولها، وتوزيعها، لتستنير بها الحكومات وهيئات التخطيط المسلمة.

6 ـ توحيد فلسفة التربية والتعليم والمناهج والسلم التعليم والهياكل الإدارية وتسخير الكفاءات المسلمة جميعاً لإيجاد وحدة ثقافة إسلامية الجوهر، عصرية الأسلوب.

تلك هي أهم الأولويات ـ فيما عنّ لي ـ التي ينبغي أن يركز عليها في مجالات الفكر الإسلامي. وهي ضرورات جوهرية لقيام بعث إسلامي عالمي ناضج شامل. ولقد حدد مالك بن نبي شروطاً ثلاثة لذلك البعث الحضاري المؤمل وهي:

«1 ـ أن يعرف المسلم المعاصر نفسه.

2 ـ أن يعرف الآخرين، فلا يتعالى عليهم أو يتجاهل وجودهم.

3 ـ أن يقوم بتعريف الآخرين بنفسه»[14].

هذه الشروط الموجزة الثلاثة هي الإطار العام لتلك الأولويات المقترحة. وما لم ينجح المسلمون في إقناع العالم بأهليتهم لحمل أمانة الإسلام، من خلال تطوير أنفسهم وتطبيق الإسلام متكاملاً على أرض الواقع... فإن جهودهم ستظل فاشلة، وستكون العاقبة وخيمة في العاجلة والآجلة.

وبعد فأرجو أن تكون هذه الملاحظات في محلها، وأن تدفع الباحثين للقيام بدراسة علمية دقيقة في هذا الموضوع، تستند إلى الوثائق والإحصائيات والتقارير الدقيقة. وندعو الله سبحانه أن يوفق المسلمين إلى الوحدة الكاملة، وتحقيق ما قدمته هذه الملاحظات المستعجلة المتواضعة من مقترحات وخطط.

ولله الأمر من قبل ومن بعد.

---

(14) مشكلات الحضارة عند مالك بن نبي ـ محمد الجفائري ـ الدار العربية للكتاب تونس 1984 ص 200-201.

البحث العلمي ومشكلاته في العالم الإسلامي

د. أكمل الدين إحسان أوغلي
مدير عام مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية (أرسيكا)
ورئيس قسم تاريخ العلوم بكلية الآداب - جامعة استانبول

إن الموضوع الرئيس الذي يدور حوله هذا البحث هو حركة البحث العلمي في العالم الإسلامي. والغرض منه هو إلقاء نظرة سريعة على وضع الأنشطة في مجال البحث العلمي واتجاهاتها الأساسية وتطورها وتحديد المشكلات التي تواجهها بصورة عامة.

إن البحث العلمي هو من الأمور التي عايشتها المجتمعات الإسلامية منذ صدر الإسلام، فقد أكد الدين الحنيف على أهمية البحث والعلم والتعلم، حتى اتبعت الدول الإسلامية -منذ القرون الأولى من الإسلام- ذلك المبدأ، فجعلت للنشاط العلمي مكانه المرموق في المجتمع، وأولته الأهمية التي يليق بها. ونستطيع القول إن مناهج البحث العلمي بدأت مع بداية تاريخ الإسلام، وكان تسجيل الأحاديث النبوية الشريفة وجمعها بمثابة البداية الواضحة على ذلك الفهم، حتى ظهر تأثيرها على الأنشطة العلمية التي جرت في العصور التالية. فقد تطورت عقب هذه البداية مناهج البحث في فروع العلم

المختلفة، وظهر بها العديد من المؤلفات. وكانت مادة التاريخ مجالاً لتطوير منهج قوي، يختلف عن ذلك الذي استخدمته الحضارات السابقة. وبدأت تظهر في إطار هذا المنهج الدراسات التاريخية حيث كُتِبَ تاريخ الخلفاء والحكام وأثري التأليف في مجال السير وطبقات الرجال، وتاريخ المدن، كما تطورت نظريات ومناهج في مجال فلسفة التاريخ وعلم اجتماع التاريخ. ولا زالت الأسس العلمية التي استند عليها ذلك الحكم من مادة التاريخ تحافظ حتى اليوم على جدتها. وكما حدث في مجال التاريخ حدث أيضاً في مجال الجغرافيا، فقد وضعت المؤلفات الرصينة في هذا العلم معتمدة على مبادىء ثابتة وموضوعية، وأعد الكثير من المؤلفين كتباً حول الجغرافيا التي تحتوي عناصر اقتصادية وثقافية والعديد من كتب الرحلات. وفي مجال اللغة والأدب تم وضع قواعد النحو والبلاغة في اللغة العربية. وساهمت النشاطات المتعلقة بجمع النصوص القديمة والقصائد الشعرية وما تميزت به مختلف اللغات المحلية في تطوير تقاليد البحث. وأما في مجالات العلوم الطبيعية والرياضيات فقد أخذ المسلمون عن الحضارات القديمة، وهو ما سموه «علوم الأوائل» واستوعبوها ثم أغنوها باكتشافهم ومساهماتهم، أضف إلى هذا أن تشجيع روح البحث العلمي والمواظبة عليه وكذلك المناهج التجريبية قد أدت إلى رفع المستوى العلمي عند المسلمين بالشكل المعروف لدينا جميعاً.

غير أن المناهج العلمية المتطورة وروح البحث التي استقرت في المجتمع لم تستمر بنفس الشكل، إذ بدأ العالم الإسلامي يفقد مع مرور الوقت موقعه الريادي في دنيا العلم. ولن نتعرض هنا للعوامل السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي فعلت فعلها على امتداد العصور، ولكن حسبنا أن نشير إلى الحقيقة الواضحة حول ان الدول الإسلامية قد أصبحت مع الأسف في وضع متخلف في مجال البحث والعلم والتكنولوجيا في ضوء التطورات السريعة التي تمر بها التكنولوجيا في عصرنا الحاضر. ولا شك أن وضع سياسة للبحث والعلم هو واحد من أهم الموضوعات التي يجب أن تتناولها الدول الإسلامية بصورة جادة، وهذه السياسة لها جانبان أساسيان: إذ يُعنى الجانب الأول ببحث التراث الحضاري الإسلامي العريق والحفاظ عليه ثم دراسته وتطويره وتقديمه للأجيال

القادمة، أما الجانب الثاني فيه يُعنى بعدم الإكتفاء بمجرد تعقب التطورات العلمية في العالم والوصول إلى المستوى الذي يمكننا به أن نقوم ببحوثنا الخاصة، وانتاج علمي محلي يضيف إلى مادة العلم عناصر جديدة.

واهم شرط لهذا هو دفع كل قطاعات المجتمع للاهتمام بموضوع العلم، فلا شك أن دراساتنا اليوم والمعلومات الجديدة التي نضيفها إلى رصيدنا سوف تشكل فيما بعد التراث الحضاري لأجيال الغد.

وقد لاحظنا بامتنان في السنوات الأخيرة أن هناك اهتماماً أكبر ونشاطاً متزايداً بالبحوث التي اجريت في موضوعات تدخل ضمن اطار الحضارة الإسلامية بوجه خاص. فقد ارتفع عدد مراكز البحوث في شتى الدول الإسلامية، وبدأت هذه المراكز وغيرها من كليات الجامعات والأشخاص يطلقون أيديهم في موضوعات جديدة في مجال الثقافة والحضارة الإسلامية، ومن ثم بدأت تُعد برامج البحوث وتتنوع موضوعاتها، فاحتوت الساحات التي تعنى بالعلوم الإسلامية والثقافة والتاريخ وتاريخ العلوم واللغة والأدب والفنون والعمارة وغيرها مما يشكل الحضارة الإسلامية والمبادىء التي تتعقب تطورها.

ومع ظهور تلك التحولات بدأت تظهر الحاجة أيضاً إلى المبادىء التي تحقق التنسيق والتعاون والتنظيم وتؤكد بدورها حرية البحث العلمي ونشاط رجل العلم. لأن هناك مؤسسات تقوم بدراسات عن الحضارة الإسلامية، ليس في دول العالم الإسلامي فحسب، بل في الدول الغربية وفي الدول النامية الأخرى، وتلك المؤسسات ليست على علم كامل بما يحدث فيما بينها من أنشطة وفعاليات. وهذا بدوره سوف يؤدي إلى أن تتكرر الموضوعات التي تَدرُسها أو تتشابه في ما بينها مما يمهد السبيل بالتالي إلى الإسراف في الموارد وتضييع الوقت والجهود. اضف إلى ذلك أن تلك المؤسسات قد لا تستفيد من نتائج البحوث التي تجريها كل منها. وقد بدأ كثير من الباحثين والمؤسسات العلمية ـ بعد أن شعروا بضرورة التنسيق والتنظيم ـ في إقامة الندوات المنظمة والاجتماعات والجمعيات وغير ذلك مما يهدف إلى توطيد العلاقات فيما بينهم. وإذا شئنا أن نضرب بعض الأمثلة على تلك المحاولات المختلفة لوجدنا أن مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة

الإسلامية (ارسيكا) المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي قد بادر بمجموعة من الندوات والمؤتمرات التي استطاع من خلالها أن يجمع مختلف الباحثين والمؤسسات العلمية من شتى أنحاء العالم الإسلامي. وكان أول هذه الاجتماعات والندوات الندوة الدولية التي أقامها المركز في سبتمبر/أيلول عام ١٩٨٨، حول الدراسات والابحاث العلمية في الحضارة الإسلامية: «نظرة على العقد القادم» حيث ركزت تلك الندوة على أربعة مجالات متصلة بالبحث وهي: أهمية المعطيات والمعلومات في البحث؛ ومناهج البحث؛ وبرامج البحث؛ والموارد اللازمة والحاجة إلى الطاقات البشرية. وقد تم في تلك الندوة دراسة أوضاع الباحثين والمشاكل الموجودة والاحتياجات واقتراح طرق الحل وغير ذلك. وسوف أحاول هنا ـ وأنا بصدد الحديث عن المشاكل التي يواجهها البحث ـ أن أعرض عليكم ما توصلت إليه تلك الندوة من نتائج وتوصيات.

فقد اقترحت الندوة ما يلي:

ـ إعداد ونشر فهارس موحدة للكتب التي تعنى بالثقافة والفنون والتاريخ وأخرى للمخطوطات الإسلامية والدوريات وببليوغرافيات المقالات.

ـ إعداد برامج للتدريب الخاص على تقنيات الإعلام.

ـ تشكيل فريق عمل لتطوير وتخطيط نظام خاص بالمعطيات.

ـ ترجمة كتب الثقافة والتاريخ الإسلامي إلى مختلف اللغات الإسلامية.

ـ إعلان عام ١٩٨٩ عام الإعلام العلمي للأمة الإسلامية. ويمكن للبرامج أن تتضمن عدة نشاطات مثل إقامة معارض للكتب وذلك لتنمية التطور الثقافية.

ـ إدخال فكرة استخدام الكوبون الدولي المماثل للكوبون الذي تستخدمه منظمة اليونسكو.

ـ إنشاء مركز توثيق وتكوين شبكة معلومات من قبل مركز التوثيق فيما بين المؤسسات المعنية بهذا المجال مثل الجامعات ومراكز البحوث والمكتبات والمتاحف ودور الوثائق والعلماء.

ـ إنشاء سوق لنشر الكتب وسائر المطبوعات حول الحضارة الإسلامية في كل من افريقيا وآسيا والشرق الأوسط.

ـ دراسة مسألة الاجراءات المعرقلة التي تحد من حركة تداول الكتب من بلد إلى آخر واقتراح التدابير المناسبة لذلك.

ـ إقامة دار نشر خارج العالم الإسلامي.

وقد لاحظت الندوة أنه يوجد مجال واسع للبحث في الحضارة الإسلامية، وأن تحديد أولويات لبرامج البحث سيتوقف إلى حد كبير على توفر الموارد المالية وذلك إلى جانب الحرية التي يجب منحها إلى العلماء في اختيار مجال الدراسة التي يرغبون فيها.

واقترحت الندوة ما يلي:

ـ العمل على توسيع البحث ليشمل المناطق التي لم تحظ بنصيب وافر من البحث في العالم الإسلامي مثل افريقيا وجنوب شرقي آسيا والمناطق التي توجد فيها أقليات إسلامية كبيرة.

ـ إدخال الدراسات الخاصة بالديانات الكبيرة الأخرى مثل اليهودية والمسيحية والبوذية إلى بعض المؤسسات الأكاديمية في العالم الإسلامي.

ويأتي المثال الثاني أيضاً من العالم الإسلامي، وهو، وإن كان يبدو مشابهاً لهذا إلا أنه محاولة أخرى تختلف من ناحية النظرة والمحتوى على السواء، ويتمثل في الندوة التي ينظمها المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية «مؤسسة آل البيت» والاكاديمية الإسلامية للعلوم اعتباراً من ٢٠ يونيه/ حزيران في الاردن أي أنها تبدأ في نفس التاريخ الذي يبدأ فيه اجتماعنا هذا تقريباً، وهي بعنوان «التنسيق والتعاون بين مؤسسات البحوث وتطبيقاتها في إطار الفكر الإسلامي». ولا شك أن نتائج تلك الندوة سوف تكون متممة ومكملة للنتائج والتوصيات التي توصلت إليها الندوة التي نظمها مركزنا في شهر سبتمبر/ أيلول من العام الماضي، حيث إن الندوة التي نظمناها قد اهتمت بالبحث العلمي في مجال العلوم

الاجتماعية، في حين أن الندوة التي تعقد حالياً في الاردن تعالج البحث العلمي في كافة مجالات العلوم بما في ذلك العلوم البحتة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الندوة التي أقمناها في العام الماضي قد اهتمت بوضع البحث العلمي بصفة عامة وبالمشاكل التي تواجهه، في حين أن ندوة الاردن تركز بصفة خاصة على التنسيق والتعاون بين مؤسسات البحث. وأود هنا أن أقدم نموذجاً عن تلك المحاولات التي نتحدث عنها من خارج العالم الإسلامي نفسه. وهو عمل يضم الباحثين الغربيين وبعض الباحثين المسلمين ممّن يعملون في دول الغرب، ويتمثل في المؤتمر العالمي الذي يعقد في شهر نوفمبر القادم في باريس تحت عنوان «تاريخ العلوم والفلسفة عند العرب»، كما ينوي القائمون على تنظيم ذلك المؤتمر تأسيس «جمعية تأريخ العلوم والفلسفة عند العرب» يكون من أهدافها تنظيم لقاء الباحثين العاملين في حقل تاريخ العلوم وتوفير جو التعاون والتنسيق فيما بينهم. وهذه المحاولات التي قدرت بعض النماذج منها تدلنا بما لا يدع مجالاً للشك على أن هناك شعوراً بالحاجة في هذا الموضوع. حسن، فما هي هذه الاحتياجات التي تشكل السبب وراء تلك المحاولات، وما هي المشاكل التي نواجهها في هذا الصدد؟.

إن محتوى بحوث الحضارة الإسلامية محتوى واضح، سواء كان من ناحية الموضوع وسواء كان من ناحية الساحة الجغرافية التي انتشرت عليها تلك الحضارة. وجانب من المشاكل التي يمكن مواجهتها إنما يظهر حول تكل الميزة لبعوث الحضارة الإسلامية. وأولى تلك المشاكل إنما تنجم عن أن الدراسات والبحوث حول المناطق المختلفة للعالم الإسلامي إنما تُجرى بشكل يعدم التواصل فيما بينها. فالمناطق المختلفة في العالم الإسلامي مثل العالم العربي (المشرق والمغرب) والعالم التركي (آسيا الوسطى، الأناضول، منطقة البلقان)، وإيران وجنوب آسيا والهند، وعالم الملايو في جنوب شرقي آسيا وافريقيا السوداء إنما تعرض لنا في الأصل حضارات ظهرت من امتزاج الحضارة الإسلامية نفسها بالعناصر الثقافية المحلية والاقليمية، ومن ثم احتوت على العديد من الخصائص المشتركة. ولكن المؤسف له أن البحوث المتعلقة بتلك المناطق، في الوقت الذي

يمكن لها فيه أن تفيد وتستفيد من بعضها البعض سواء من الناحية المنهجية وسواء من ناحية المصادر وغيرها من الأمور الأخرى، نراها تُجرى بعيدة ومنعزلة عن بعضها البعض. أضف إلى ذلك أن الذين يقومون ببحوث في العالم الإسلامي وفي أماكن مختلفة من العالم حول تاريخ منطقة بعينها وحول حضارتها يعدمون الصلة فيما بينهم، فلا يعلم الواحد منهم شيئاً عما يفعله الآخرون، وهذا بالطبع يمهد السبيل كما أسلفنا للتكرار وهدر الموارد وتضييع الوقت والجهد. ويمكننا أن نسمي هذه المشكلة بوجه عام بأنها مشكلة نقص الإعلام بين الباحثين ومؤسسات البحث. وهنا تظهر الحاجة الماسة إلى إعداد الفهارس والأعمال الببليوغرافية والنشرات الدورية لملخصات البحوث بشكل منظم حول بحوث الحضارة الإسلامية تبعاً للموضوع وتبعاً لمناطق العالم الإسلامي على السواء. ولا شك أن التخطيط الجاد للأعمال الببليوغرافية والنشرات الدورية لملخصات البحوث والعمل على تعقب البحوث الجارية بشكل منظم والتوزيع الواسع للفهارس الدورية التي تعد، إنما هو أمر على درجة كبيرة من الأهمية في مستقبل النشاط البحثي. ولهذا الأمر فائدة أخرى هامة تتجلى في العمل على تحديد نوعية البحوث التي تتم بعضها البعض وتحديد الساحات التي يلزم القيام فيها ببحوث جديدة. والمشكلة الأخرى التي تواجهنا في إطار نقص الإعلام هي المعلومات الكمية والكيفية التي تستلزمها البحوث، والصعوبات التي تواجه الباحث في الحصول على مصادر بحثه. فالمعروف أن هناك مصادر في شتى موضوعات الحضارة الإسلامية لم تصل إليها الأيدي بعد، كما توجد معلومات ومصادر لا يعلم بوجودها إلا بعض الباحثين بينما يجهل وجودها باحثون آخرون هم في حاجة للاطلاع عليها. وإن نشر الفهارس الدورية في موضوعات مختلفة لا شك سوف يقضي على جانب كبير من هذه المشكلة إن لم يقض عليها تماماً.

وهناك مشكلة أخرى تواجهنا في موضوع الحصول على المعلومة ذات الكم والكيف واستخدامها وتوزيعها، وهي تنجم عن اختلاف المعايير (التوحيد القياسي) وعدم الانسجام. فالمناهج المستخدمة في تصنيف المعلومات أخذت عن الغرب بوجه عام ثم تم تطبيقها لمواجهة الاحتياجات المحلية ولكن بطريقة تختلف

من بلد إلى آخر، حتى في البلدان التي تتكلم نفس اللغة. فكان من نتيجة ذلك أن أصبح الباحثون في العالم الإسلامي ورجال الإعلام على السّواء يشعرون من حين لآخر بأنهم غرباء على النظم والمناهج التي يستخدمها أحدهم الآخر. وهناك محاولة استهدفت حل مشاكل توزيع المعلومات وتعاطيها وحل مشاكل التوحيد القياسي، وتمثلت في «المؤتمر الثالث للمكتبيين والإعلاميين المسلمين» الذي انعقد في اسطنبول في أواخر شهر مايو/ آيار الماضي، وهذا المؤتمر قد نوّه بطرق الحل المختلفة التي تنطوي على إقامة «شبكة عالمية للإعلاميين المسلمين». ولكن هذا المؤتمر الثالث لم يعط دفعاً لهذه المحاولة حيث إن الآمال التي تم التعبير عنها لم تجد الفرصة لكي تتحول إلى نشاط ملموس. وهذا يتطلب منا الوقوف على مسألة توسيع تلك المحاولة التي لا تزال جديدة والإكثار من مثيلاتها من خلال العمل على مشاركة جميع الدول الإسلامية فيها وعلى كل المستويات. إن محاولتنا لحل المشاكل التي يواجهها البحث العلمي يجب أن تعتمد على مبدأين: الأول تخطيط التعاون الذي يستند على الامكانات المتوفرة لدى الأطراف المعنية بالتعاون، والثاني هو وضع أسس التعاون الذي يتم على مراحل تدريجية بقصد توسيع آفاقه تمشياً مع الخبرة التي نكتسبها.

والمشكلة الأخرى التي نواجهها في بحوث الحضارة الإسلامية إنما تتعلق باللغة. إذ يلزم علينا أن نقوم بحركة ترجمة واسعة يكون من شأنها تيسير عملية الوصول إلى المصادر وإلى البحوث التي تجري في مناطق أخرى من العالم الإسلامي. فالمعروف أن دول العالم الإسلامي تستخدم العديد من اللغات، ولكن يلاحظ عند تدقيق الاحصائيات الخاصة بالترجمات التي نشرت في بلدان العالم الإسلامي أن معدلها منخفض، كما أن عدد الترجمات التي تمت بلغات الدول الإسلامية يقل كثيراً عن عدد الترجمات التي تمت عن لغات أخرى وعلى رأسها اللغة الانجليزية. وتشير الأرقام التي أمكن الحصول عليها حول 13 دولة من دول العالم الإسلامي أن نصيب اللغة العربية كلغة كتبت بها الأعمال الأصلية لا يمثل في مجموعة إلا 4٪ من هذه الترجمات. ففي ست دول من هذه الدول الثلاث عشرة (اندونيسيا وايران وماليزيا ونيجيريا وباكستان وتركيا) على الرغم من

أنها صاحبة أرقام مرتفعة في حركة الترجمة إلا أن مجموع الترجمات التي قامت بها عن اللغة العربية لا يمثل إلا 4.6٪ من المجموع العام. ومن ثم يبرز لنا أن دول العالم الإسلامي لا تستفيد إلا بمقدار ضئيل من المؤلفات التي تخرج بها كل منها، أو بتعبير آخر من حركة النشر في كل منها.

وعلى هذا يبدو لنا مدى الأهمية التي تنطوي عليها حركة ترجمة يتم لها التخطيط على نطاق واسع. فالمؤلفات والمصنفات القديمة التي هي بمثابة أمهات المصادر في موضوع الحضارة الإسلامية وتاريخها يجب أن تترجم إلى مختلف اللغات التي يتحدث بها المسلمون ثم تنشر، كما يجب من ناحية أخرى أن تطبع البحوث والمؤلفات التي تمت في العهد الحاضر من خلال حركة نشر وترجمة منظمة مخططة.

وسعياً لحل المشاكل التي عرضناها هنا والمشاكل الأخرى الموجودة عداها فلا بد من إيجاد الموارد اللازمة. وأود هنا أن أقف عند موردين أساسيين يلزم توفيرهما من بين هذه الموارد وهما مورد الطاقة البشرية والمورد المالي. فالطاقة البشرية الموجهة لحركة البحث العلمي في الدول الإسلامية عندما نقارنها ـ تبعاً للمعايير المختلفة ـ بما لدى الدول الأخرى نرى مدى انخفاض معدلها. إذ تقول الأرقام التي نشرتها منظمة اليونسكو فيما يتعلق بالبحث والباحثين في العالم أن الدول النامية تحظى بنسبة تقرب من 11.2٪ من هذا المجموع. وتمثل نسبة العاملين في البحوث في الدول العربية 0.9٪ من نسبة الباحثين في العالم. في حين أن الدول العربية إذا تناولناها كمجموعة نرى أنها تمثل من حيث عدد السكان 20/1 من مجموع سكان العالم، وبالتالي يجب أن يكون الرقم النهائي لعدد العاملين في مجال البحوث 5.5 أضعاف ما هو عليه الآن. ولهذه الأرقام تضم أيضاً العاملين في مجالات الهندسية والطب والتكنولوجيا إلى جانب الطاقة العاملة في مجال العلوم الإنسانية. وعندما نتناول العلوم الإنسانية فحسب باعتبار أن بحوث الحضارة الإسلامية تمثل جانباً منها نرى الوضع لا يختلف كثيراً عما ذكرنا، ويظل عدد العاملين كرقم نهائي منخفضاً. ولا شك أن العمل على زيادة حجم الطاقة البشرية من ناحية الكم فقط أمر لا يكفي، فمن الواجب علينا أن نعمل على تنمية الكيف أيضاً، أي توزيع الطاقة العاملة بشكل أمثل والعمل على زيادة

القدرات العلمية ورفع الكفاءات. ولا يشكل العمل في مجالات البحث العلمي شيئاً جذاباً اليوم في عالمنا الإسلامي بوجه عام. إلا أننا نلاحظ من جهة أخرى تطوراً إيجابياً، فنرى أن البحث العلمي بدأ يوضع حديثاً في خطط التنمية كمجال لسياسة مستقلة.

والأمر الهام الذي نود التطرق إليه في موضوع الطاقة البشرية هو أمر زيادة القدرات العلمية ورفع كفاءات الباحثين العاملين في مجال بحوث الحضارة الإسلامية. وهناك حاجة ماسة لتوسيع نطاق الجهود التي يمكن أن تتم بقصد تعليم المناهج الجديدة في موضوعات البحث التي تستلزم طاقات بشرية مدربة، ورفع الكفاءات في الموضوعات التي تستلزم الخبرة مثل أعمال الفهرسة واعداد الكتالوغات والتوثيق، وذلك عن طريق وضع البرامج التدريبية ذات المدى القصير، وخاصة الإفادة من استخدام التقنيات الحديثة التي يوفرها الكمبيوتر. ويجب علينا أن نتناول البرامج التدريبية هذه من خلال مستويين: هما تدريب الطاقات البشرية التي ستعمل في مجال البحث والموضوعات العلمية الأخرى، وتدريب من سيكلفون بتنفيذ برامج التدريب، أي تدريب المدرِّبين أنفسهم. ولا شك أن الواجب الأكبر من أجل إنجاز البرامج التدريبية في الساحات التي تستلزم الخبرة إنما يقع حقيقةً ـ في كلا المستويين ـ على الجامعات والمعاهد وغيرها من مؤسسات التعليم العالي. ولا شك أن روابط التعاون التي يمكن إقامتها في هذا الموضوع بين جامعات العالم الإسلامي والمؤسسات القومية والاقليمية أو العالمية المسؤولة عن حركة البحث العلمي والنشر في مختلف فروع الحضارة الإسلامية قد تكون على درجة كبيرة من الفائدة. لأن الدول الإسلامية لا يمكن لها أن تستفيد من مخزون الخبرة عند كل منها إلا بهذا الاسلوب، وهو ما يمكن أن نطلق عليه اسم «التكامل»، وهو أمر يمنع الإسراف في الوقت والجهد والمورد ويحول دون التكرار الذي لا طائل من ورائه. وفي هذا الخصوص فإن المركز يعمل جاهداً على تنفيذ مهمة التنسيق التي أوكلت إليه بتوصية من الندوة التي أقامها في شهر سبتمبر/ أيلول الماضي.

أما عن مدى أهمية الموارد المالية في دعم البحث العلمي فأحب أن أشير

هنا بوجه خاص إلى أننا إذا نظرنا إلى الأبواب المخصصة للصرف على أنشطة البحث والتنمية في الدول الإسلامية نرى أنها منخفضة بالنظر إلى المعايير والمقاييس الدولية المعروفة في هذا الصدد، فالنصيب المخصص من ناتج الدخل القومي لمثل هذه الأنشطة في كل القطاعات بما في ذلك العلوم البحتة يزيد عن 2٪ في الدول المتقدمة وفي الدول النامية التي بلغت حداً من التقدم النسبي في المجال التكنولوجي، بينما تقرب نفس النسبة في قسم كبير من الدول الإسلامية -مع الأسف- إلى نصف في المائة. وإذا نظرنا إلى الأرقام التي توضح توزيع أبواب الصرف هذه تبعاً لموضوعات البحث لرأينا أن الموارد المخصصة للعلوم الإنسانية لها نصيب مرتفع إلى حدٍ ما داخل المجموع العام. ولكن انخفاض الموارد المخصصة للبحث بوجه عام أمر يبرز لنا مدى ضرورة اتخاذ بعض التدابير في هذا الشأن. وإلى جانب الأرقام النهائية فمن الطبيعي أن توزيع الموارد حسب الموضوعات ونوع الأنشطة هو أمر هام أيضاً. وهل يتم تخصيص الموارد تبعاً لمجالات الاحتياج حقيقةً، أم لا يتحقق توزيع أمثل لها؟ فذاك أمر آخر يجب دراسته.

وفي ختام حديثي فإنني لعلى ثقة تامة بأن بحوثاً سوف تقدم في هذه الندوة، وتلقي الضوء على مختلف جوانب الموضوع، وتُعرض من خلالها تجارب جديدة ومفيدة وأفكار بناءة تستهدف جميعها تقويم بحوث الحضارة الإسلامية وتطويرها وتحسينها وتشجيع القيام بها، وإنني لعلى أمل كذلك بأن الخطط والبرامج التي يتقرر تنفيذها من خلال التعاون بين المؤسسات المعنية في العالم الإسلامي وعلى ضوء هذه الأفكار سوف تكون محل عناية من الجميع. وأخيراً أتمنى للندوة النجاح والتوفيق وأشكركم جميعاً، وأخص بالشكر كلية الدعوة الإسلامية على مبادرتها الكريمة بدعوتي لحضور هذه الندوة، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

مفاهيم أساسيّة في فكر مالك بن نبي

الأستاذ: محمد عبد السلام الجفائري
مركز جهاد الليبيين - الجماهيرية العظمى

لقد شغلت قضية النهضة في العالم الإسلامي الحديث اهتمام المفكرين والمصلحين منذ جمال الدين الأفغاني (ت 1897 م) حتى الآن، وعاش هذا العالم قروناً طويلة في ليل التاريخ، وطال تخلفه وانعزاله، وكان من أبرز هؤلاء المصلحين والمفكرين: -

1 ـ محمد عبده (ت 1905 م).

2 ـ عبد الرحمن الكواكبي (ت 1902 م).

3 ـ محمد إقبال (ت 1938 م).

4 ـ عبد الحميد بن باديس (ت 1940 م).

5 ـ مالك بن نبي (ت 1973 م).

كان مالك بن نبي أحد المفكرين الذين شغلتهم قضية النهضة واستولت على تفكيرهم، بل لعله يعتبر أبرز المفكرين العرب الذين اهتموا بقضية الحضارة

بعد ابن خلدون (ت 1406 م) إذ ركز تفكيره حول هذه القضية من أجل تأصيلها ودراسة مشكلاتها وشروطها، مدركاً أن مشكلة كل شعب في جوهرها مشكلة حضارته.

لم يتعرف القراء في الوطن العربي على كتابات مالك بن نبي إلا منذ ثلاثين عاماً تقريباً، إذ صدرت الترجمة العربية لكتابه «مستقبل الإسلام» بقلم شعبان بركات[1] عن المكتبة العصرية (صيدا - بيروت) ولكن الترجمات العربية لكتب مالك بن نبي التي ألفها باللغة الفرنسية لم تصدر بصورة متتابعة إلا منذ عام 1957 م، عندما ظهر كتابه «شروط النهضة» في ذلك العام بترجمة عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، ثم توالت مؤلفاته فيما بعد تحت عنوان ثابت هو «مشكلات الحضارة» وقد بلغت تسعة عشر كتاباً نذكر منها: - 1 - الظاهرة القرآنية، 2 - شروط النهضة، 3 - وجهة العالم الإسلامي. هذا بالإضافة إلى عدد من الكتب الأخرى ما تزال مخطوطة نذكر منها: - 1 - الجزء الثالث من مذكرات شاهد القرآن. 2 - مجالس دمشق (وهي محاضرات ألقاها في العاصمة السورية). 2 - الجزء الثاني من ميلاد مجتمع. 4 - مجالس تفكير (وتضم مجموعة من ندواته التي كان يعقدها في منزله أسبوعياً بعد تفرغه للعمل الفكري، في عام 1967 م).

ولد مالك في مدينة قسنطينة بالجزائر عام 1905 م أي في بداية القرن العشرين وأمضى مراحل دراسته الابتدائية والثانوية في تبسة وقسنطينة كما يروي في كتابه «مذكرات شاهد القرن» وعند اجتيازه المرحلة الثانية من دراسته غادر الجزائر إلى باريس حيث أتم دراسته وتخرج مهندساً كهربائياً عام 1935 م، وقد فوجىء عند ذلك بالأبواب توصد في وجهه من قبل السلطات الاستعمارية مما دفعه إلى التأمل والتفكير في أوضاع مجتمعه الذي كان يعيش تحت سيطرة الاستعمار الفرنسي ومن هنا عرف طريقه إلى عالم الفكر والكتابة، وخرج من تأملاته ودراساته بأن المرحلة التي يمر بها المجتمع العربي الإسلامي «هي مرحلة

(1) ترجم عبد الصبور شاهين هذا الكتاب ترجمة ثانية بعنوان «وجهة العالم الإسلامي» كما قدم رمضان لاوند ترجمة ثالثة للكتاب نفسه تحت عنوان «نداء الإسلام».

مرضية تحتاج إلى دراسة نوع المرض»[2] الذي جاء عن طريق ضرب من الأفكار (فإذا تسنى لنا تخليص العالم الإسلامي من هذه الأفكار، استطعنا أن نضعه في مكانه اللائق به من التاريخ، إذ بذلك نحقق القاعدة الأساسية لبناء حضارة في هذا المجتمع)[3].

لقد كان يعتزم الالتحاق بمعهد الدراسات الشرقية ولكنه لم يقبل، مع أنه لم يجد أية صعوبة في امتحان القبول لأن الدخول لمعهد الدراسات الشرقية لا يخضع بالنسبة لمسلم جزائري لمقياس علمي وإنما لمقياس سياسي[4].

ولّما كانت دراسته لا تأخذ منه كل وقته، كان يصرف جزءاً كبيراً منه في القراءة، وقد أصبح مهتماً بالفلسفة وعلم الاجتماع والتاريخ والعلوم، وأقبل على التحصيل العلمي بلهفة من كان يرى كل ما في وطنه الصغير وفي المجتمع الإسلامي من جهل وتخلف[5] وقد انتظمت حياته الأسرية إذ تزوج في عام 1931 م فتاة فرنسية هداها الله إلى الإسلام. وبدافع من اهتمامه بوطنه الكبير، ألقى محاضرة بنادي الطلبة في أواخر ديسمبر 1931 م بعنوان (لماذا نحن مسلمون)؟ رد فيها على الاتجاهات الواقعية التي كان يتصف بها الكثير من الطلبة، ودعا إلى اتباع الطريق الصحيح لبناء النهضة وهو طريق الواجب.

وبدأت متاعبه تزداد بعد هذه المحاضرة، إذ أخذت الشرطة تتعقبه وتلاحقه، بل عملت الدوائر الاستعمارية على نقل والده من تبستي إلى مكان آخر لتزيد من همومه.

ولكن هذه المتاعب لم تزده إلا تصلباً وتحدياً، بالرغم من أنه كان يشعر بشعور السمكة الصغيرة داخل الشبكة.

إن الاستعمار يحاربه ويضيق عليه الخناق لأنه عرف خطورة أفكاره وآرائه،

(2) مالك بن نبي: حديث في البناء الجديد ص 8.
(3) المصدر السابق ص 8.
(4) مالك بن نبي: مذكرات شاهد القرن ج 2.
(5) المصدر السابق ص 27.

فحاول أن يهاجر إلى الحجاز أو أفغانستان أو ألمانيا، ولكن ذلك لم يتم بطريقة جعلته يعتقد بأن الدوائر الاستعمارية كانت وراء ذلك. وقد حاول بعد دخول الألمان إلى باريس مع بعض المناضلين من الشباب تكوين حركة لتحرير شمال أفريقيا، وفي أغسطس 1944 م أدخل السجن وبقي فيه إلى مايو من العام التالي ثم أطلق سراحه لكنه أعيد إليه أثر الحوادث الدامية التي وقعت في الجزائر، وحاولت الدوائر الاستعمارية تحطيمه مادياً وأدبياً طوال أربعة عشر سنة مما جعله يفكر ويتساءل: ماذا يفعل؟ فدفعته هذه المعطيات إلى دراسة واقع أمته والتأمل في تاريخها مبدياً ملاحظاته ونتائج تأملاته في دراسات قيمة. وفي عام 1946 م بدأت كتبه تصدر وتتوالى في منظومة فكرية منسقة تربطها فكرة كلية واحدة هي فكرة الحضارة التي عمل في كتاباته جميعها على تأصيلها وترسيخها.

ولما قامت الثورة الجزائرية في أول نوفمبر 1954 م فكر في الهجرة من باريس للمساهمة في الثورة، وقد توجه فعلاً في عام 1956 م إلى الشرق وأدى فريضة الحج ثم استقر في القاهرة حيث كون حلقات وندوات جمعت صفوة من الشباب المسلم ينفخ فيها من روحه، ويشرح لها أفكاره لتكون جيلاً مؤمناً يلتزم برسالة الإسلام فهماً وعملاً، وأشرف على ترجمة كتبه إلى اللغة العربية كما قام بتأليف كتب أخرى كان أولها «الصراع الفكري في البلاد المستعمرة» لقد كان صاحب رسالة يؤمن بها ويدعو إليها، فعرفت له الثورة الجزائرية مكانته وقدرت دوره فجعلته بعد الاستقلال مديراً عاماً للتعليم العالي.

وفي عام 1967 م استقال من منصبه وتفرغ للعمل الفكري وتنظيم بعض الندوات حتى وفاته في يوم الأربعاء 4 من شوال 1393 هـ الموافق 1973/10/31 م بعد حياة حافلة بالدراسة والتأمل والنضال والإنتاج الفكري والدعوة إلى النهضة الحقيقية التي ترتكز على الإسلام باعتباره الدين القيم الذي وحد الأمة، وكون دولة، وأبدع حضارة. رحمه الله رحمة واسعة، وجزاه عما قدم من فكر وجهد لأمته خير الجزاء.

يرتكز فكر مالك على أسس معينة وقواعد صارمة، لا تميل إلى الثرثرة أو الزخرفة اللفظية بل تميل إلى التحديد والوضوح، بدلاً من المحسنات البيانية، إذ

أن الثرثرة والكلمات الزائدة قد أضاعت المسلمين، وكان من المفروض أن يدركوا قيمة الزمن كعنصر من عناصر الحضارة، وأن يعرفوا قيمة الكلمة.

يعيش مالك فكرة كلية تشمل العالم الإسلامي، الذي يؤمن بأن لديه إمكانيات كبيرة يمكن أن تساهم في حل مشكلاته، والدفع به إلى مستوى الحضارة، بل المساهمة في تقدم العالم.

إن المحور الذي تدور حوله أفكار مالك هي مشكلات الحضارة ولذلك نجد كتبه جميعها تقريباً قد صدرت تحت عنوان ثابت هو مشكلات الحضارة وتميز منهجه بالمنطق والتأمل العميق والمقدرة على التحليل، ولعل تكوينه الرياضي والعلمي ساعده على ذلك، كما كان فكره يتسم بالحيوية والتركيز والفعالية، إذ أنه لا يريد أن يقول كلاماً مجرداً، بل يريد أن يفكر تفكيراً مؤثراً، ويقول كلاماً منطقياً يمكن أن يتحول ـ بالإرادة ـ إلى عمل ونشاط إذ ليس المهم عنده كثرة المعلومات والمعارف، ولكن المهم هو «تنظيم هذه المعارف في مفاهيم تربوية تسير بالإنسان خطوة متقدمة»(6) وهو يطرح الإسلام كملهم لقيمنا وقادر على استعادة دور الإنسان مبرءاً من ثقل الحضارة الإمبراطورية وهو يرى أن الإسلام لا يقدم إلى العالم ككتاب، وإنما كواقع اجتماعي يسهم بشخصيته في بناء مصير الإنسانية)(7) كما يرى من واجب المثقف أن يجري ترتيباً ضرورياً لرسالته في المجتمع، إذ لا بد من بناء الإنسان قبل بناء الآلة، حتى لا نقع في استحالة الوصول إلى الغاية.

وصفه صديقه الدكتور عبد العزيز الخالدي بأنه «رجل شعر في حياته الخاصة بمعنى الإنسان في صورتيه الخلقية والاجتماعية»(8).

وقال عنه محمد الميلي أنه يستنتج في كتاباته «أن خلاص العالم الإسلامي يتمثل في تطويع تكنيك الغرب لروح الإسلام»(9).

---

(6) عمر كامل مسقاوي: نظرات في الفكر الإسلامي ومالك بن نبي، ص 26.

(7) المصدر السابق ص 47.

(8) أنظر مقدمة كتاب «شروط النهضة» لمالك بن نبي.

(9) مجلة المستقبل العربي العدد السادس والأربعون، يناير 1982 م ص 56.

وقال عنه أنور الجندي «فيلسوف أصيل له طابع العالم الاجتماعي الدقيق الذي أتاحت له ثقافته العربية والفرنسية أن يجمع بين علم العرب وفكرهم من القرآن والسنة والفلسفة والتراث العربي الإسلامي الضخم، وبين علم الغرب وفكرهم المستمد من تراث اليونان والرومان والمسيحية»[10].

وقال عنه محمد المبارك: «أنا لا أقول أنه (ابن نبي) ولكني أقول أنه ينهل من نفحات النبوة وينابيع الحقيقة الخالدة»[11].

يتميز منهج مالك بمنطقية صارمة تبدأ بالأعم فالأقل عموماً حتى تصل إلى الأخص أذ يبدأ بحثه بدوائر كبيرة، ثم يرسم مجموعة من الـدوائر أصغـر فأصغر[12] ونضرب مثلاً على ذلك بطريقته في إعداد كتابه (الظاهرة القرآنية).

لقد بدأ كتابه بدراسة الظاهرة الدينية ككل، ثم تبعها بدراسة عن الحركة النبوية، وبحث عن أصول الإسلام، وحديث عن حياة الرسول الكريم ﷺ في مرحلتيها المكية والمدنية ثم أوضح كيفية نزول الوحي، واقتناع النبي، ومقام الذات المحمدية في ظاهرة الوحي، ثم الرسالة، والخصائص الظاهرية للوحي، وفي الفصل الأخير عرض لموضوعات ومواقف قرآنية.

قدم مالك بن نبي العديد من الكتب القيمة التي تدل على ثقافة واسعة ومنهجية وقدرة على التحليل كما يتميز بطابع دقيق في تنظيم الأفكار واختيار الكلمات، وهو يعيش مشكلة كلية تغطي العالم الإسلامي كله إلا أنه شديد الإيمان بهذا العالم لما ينطوي عليه من إمكانيات وقدرات ورسالة حضارية تنتظر رجالاً مؤمنين يعملون على استئناف دورة حضارية جديدة.

لقد عاشت فكرة «الحضارة» في عقله ووجدانه، وشغلت تفكيره في كل كتاباته إلى درجة نستطيع أن نقول معها أن الفكر الإسلامي المعاصر لم يشهد

---

(10) أنور الجندي: الفكر والثقافة المعاصرة في شمال أفريقيا، ص 64.

(11) أنظر مقدمة كتاب «وجهة العالم الإسلامي» لمالك بن نبي.

(12) عبد الصبور شاهين: المفكر المسلم العربي مالك بن نبي، مجلة الفكر الإسلامي، العدد العاشر 1971م ص 86.

تقريباً مفكراً شغلته قضية الحضارة مثل مالك الذي يعتبر شخصية فكرية خصبة جديرة بالدراسة وهو المفكر الذي اهتم بالجانب الحضاري وفلسفة التاريخ والاجتماع وشغلته مشكلات أمته فعالجها بروح موضوعية. ونظراً إلى أن من المتعذر على الباحث أن يقدم في حيز محدود دراسة شاملة مفصلة عن حياة هذا المفكر الكبير وآثاره الفكرية، رأيت أن أقصر هذا البحث على توضيح عدد من المفاهيم الأساسية في فكر مالك بن نبي، لعله يسهم في إضاءة جزئية لأفكار رجل لم يعش بعيداً عن مجتمعه ومشكلاته وآماله، ولم يكن مردداً لفلسفة معينة، ولا تابعاً لمذهب غربي أو شرقي، بل مؤمناً برسالة الاسلام الحضارية.

مالك بن نبي وحركة النهضة:

يعتبر مالك بن نبي صوت جمال الدين الأفغاني أول صوت يرتفع بعد قرون الظلام، ليوقظ العالم الإسلامي ويبث فيه روح النهضة، وبذلك كان له الفضل الأول في يقظة العالم الإسلامي في العصر الحديث وقد وصل تأثيره إلى جميع الأقطار الإسلامية ومن بينها الجزائر.

ويقدر مالك جهد محمد عبده الذي قدم لنا أول عمل فكري جيد بعد ابن خلدون تمثل في كتابه «رسالة التوحيد»، وبذل جهداً كبيراً في سبيل تنوير الأذهان ونشر الثقافة.

لقد تناول كل من الأفغاني ومحمد عبده قضية النهضة من زاوية مختلفة، إذ تناولها جمال الدين من الزاوية السياسية بينما نظر إليها الشيخ محمد عبده من الزاوية التعليمية، وقد نادى بإصلاح علم الكلام، ولكن مالكاً يرى أن المشكلة ليست بهذه الصورة.

يرى مالك أن حركة النهضة الحديثة ـ بالرغم من فضلها في تبديد الظلام الذي كان يسود العالم الإسلامي ـ قد اهتمت بإصلاح العلم، ولكنها لم تهتم بالتغيير النفسي الاجتماعي إلا أنه يستثنى من ذلك حركة الإصلاح في الجزائر بفضل شخصية عبد الحميد بن باديس (الذي قدر لإشعاعه أن يبلغ أعماق

الضمير الشعبي)[13].

وقد كانت حركة العلماء المسلمين الجزائرين هي أقرب الحركات الإصلاحية إلى النفوس، وأن ابن باديس هو الذي أدخل الجزائر في إطار الحركة الإسلامية العامة، إذ أنه تأثر بجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا.

لقد تأثر مالك بأفكار الذين سبقوه من رجال النهضة فأخذ من جمال الدين ثورته على الجمود والاستعمار اللذين كانا يسيطران على الأقطار الإسلامية، ولكنه لا يؤمن بأن الاستعمار وحده هو سبب تخلف المسلمين، بل أن هناك عاملاً آخر نسيه المسلمون، وكان من المفروض أن ينتبهوا إليه هو «عامل القابلية للاستعمار» وشارك محمد عبده في اهتمامه بالتربية والتعليم، لأن الثقافة هي أساس النهضة، ولكن مالكاً لا ينظر إلى الثقافة على أنها تكديس للمعارف والمعلومات بل على أنها نظرية في السلوك.

ويتفق مالك مع محمد إقبال في دعوته إلى تميز المسلم عن الأوروبي المعاصر، ويرى في هذا التميز الشرط النفسي اللازم الذي يعيد للمسلم ثقته بنفسه، ويحرره من عقدة الشعور بالنقص.

يؤمن مالك بأن حركة الإصلاح الحديثة قد استطاعت أن تزيل الركود الذي ساد العالم الإسلامي طيلة خمسة قرون، حين جعلت المسلم يشعر بمأساته ويلتمس طريقه نحو النهضة، ولكن هذه الحركة قد تعثرت لأنها لم تحدد غايتها، والمشكلات الاجتماعية التي تواجهها، والوسائل التي يجب أن تتبعها، إذ يرى أن شخصيات المصلحين لأسباب تخلف العالم الإسلامي على أهميتها لم تكن موفقة تماماً لأن معظمها كان يتناول الأعراض، وقد أدى ذلك إلى مرور وقت طويل، والأطباء يعالجون الأعراض لا المرض، وأن المشكلة ـ عند مالك ـ هي مشكلة المجتمع الإسلامي الذي بقي خارج التاريخ مدة طويلة، يشكو المرض ولا يجد الدواء المناسب وينشد النهضة وهو مكبل بقيود نفسية وفكرية واجتماعية.

لقد كان الأطباء يقفون عند الأعراض، ولم ينتهوا إلى حقيقة المرض ومن

---

(13) مالك بن نبي: (وجهة العالم الإسلامي) ص 175.

هنا أصبح كل دواء عقيماً، والسبب في ذلك ـ كما يرى مالك ـ يكمن في أن مقياس الحضارة قد قلب رأساً على عقب، إذ أن المقياس العام هو أن تلد الحضارة منتجاتها لا العكس[14].

ومن هنا يرى مالك أن الاتجاه الصحيح للخروج من الأزمة هو الاتجاه نحو بناء الحضارة وفقاً لشروطها، وذلك يقتضي وعياً كاملاً بالتاريخ باعتباره «عملية اجتماعية محددة الأسباب والنتائج مرتبطة بمصير الإنسان»[15] وفهماً للسنن النفسية والاجتماعية، كما يجب على الحركة الإصلاحية أن تهتم بتغيير النفس، وأن تترجم فكرة الوظيفة الاجتماعية إلى لغة الواقع، ولا تقتصر على إثارة المشكلة من جانبها العقلي فقط وذلك يقتضي منها أن تواجه مشكلة الثقافة في أصولها.

الاستعمار والقابلية للاستعمار:

عندما جاءت أوروبا إلى العالم الإسلامي لم تأت بهدف تحضيره وتمدينه بل كانت تهدف إلى استعماره واستغلاله، ومن هنا كانت نظرتها إلى المسلم نظرة إلى «موضوع» يمكن استغلاله وليس إلى «ذات» مفكرة يمكن احترامها وتقديرها، وبالتالي فإن الاستعمار يحاول ـ بطريقة منهجية ـ أن يطمس كل محاولة جادة للبعث والنهضة، ولكنه لا يستطيع أن يعمل شيئاً إلا إذا كانت الشعوب المستعمرة ذات قابلية للاستعمار.

ويرى مالك أن الاستعمار ليس هو السبب الوحيد لعجز الناس وخمولهم بل أنه قد يكون ـ إذا نظرنا إليه كعلماء اجتماع ـ «عاملاً يكتسي طابع الضرورة التاريخية ويساعد الشعوب المستعمرة على التغلب على قابليتها له».

وقد انتقد بعض الباحثين مالكاً في رأيه هذا لأنهم رأوا فيه القول بمجتمعات قابلة للاستعمار وأخرى غير قابلة له، وبذلك يقع في أيديولوجية عنصرية[16].

---

(14) مالك بن نبي: شروط النهضة ص 55.
(15) مالك بن نبي: حديث في البناء الجديد ص 121.
(16) عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج ص 202.

إن مالكاً لا يؤمن بذلك بالتأكيد، ولكنه يريد أن ينبه الشعوب المستعمرة إلى عدم قبول الاستعمار والرضوخ له، وإلى ضرورة التفتيش عن عيوبها الداخلية ونقاط الضعف فيها، حتى لا تجعل من الاستعمار (مشجباً) تعلق عليه كل الأخطاء وظواهر الكسل والتخلف.

والاستعمار إذ يحاول أن يحطم طاقات الإنسان المستعمر، قد يكون له جانب إيجابي بدون إرادة منه، إذ يوقظ في الشعوب المستعمرة روح التحدي، ويحركها لتتغلب على واقعها السيىء وتنتصر في النهاية لأن الواقع الاستعماري لن يستمر إلى الأبد «إذ أن قوى الإنسان الجوهرية تتغلب أخيراً على جميع ضروب التناقض»[17].

إن ذلك لا يعني أن الاستعمار يهدف إلى تحريك الشعوب ونهضتها، ولكنه يغير ظروف الشعوب المستعمرة، وبالتالي يدفع هذه الشعوب إلى تغيير واقعها، ولذلك فإن من الواجب أن ندرس مشكلة التخلف من زاويتي الاستعمار والقابلية للاستعمار.

إن مالكاً يرى أن الاستعمار نتيجة وليس سبباً، ولذلك فإنه لكي يتحرر من «أثر» هو الاستعمار يجب أن نتحرر أولاً من سببه وهو القابلية للاستعمار، وأن على المستعمر أن يفكر في استخدام الوسائل المتاحة له بطريقة مؤثرة للتغلب على مشاكله، وأن للاستعمار نصيبه في أسباب التأخر، كما أن للقابلية للاستعمار نصيبها كذلك، ولذلك نجد مالكاً يوزع المسؤولية على هذين العاملين توزيعاً منصفاً فيجعل «الدهاء والمكر والخداع والنهم والشراهة من نصيب الاستعمار» بينما يجعل «الدناءة والسفالة والنجاسة والخبث والخيانة من نصيب القابلية للاستعمار»[18].

إن الاستعمار يعمل على حرمان المستعمر من امتلاك الوسائل الضرورية لنموه وتقدمه ولكنه لا يستطيع أن يمنعه من استخدام الإمكانيات المتاحة له

---

(17) مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي ص 100.

(18) مالك بن نبي: بين الرشاد والتيه ص 174/173.

والقيام بمحاولة رفع مستواه أو استغلال وقته بالطريقة المناسبة، بدلاً من الاستسلام والخنوع لمشاريع الاستعمار والعمل على نجاحها، إن المستعمر يستطيع أن يغير من وسائله، وأن يستغل إمكانياته المتاحة، متى تغيرت نفسه، وأدرك إنسانيته وشعر بمسؤوليته.

إن الاستعمار يفرض على حياة المستعمر عاملاً سلبياً نسميه (العامل الاستعماري) إذ يضع الطريقة المناسبة لاستمرار الاستعمار، ويرسم سياسة مدروسة تكفل له وجود مستعمرين طبيعيين ضيع فيهم الجوهر وزرع فيهم الشعور بالنقص، وحطم قواهم الكامنة فيهم وقلل من قيمتهم، ومنع المستعمر من الأشياء الضرورية التي تغذي جسمه وتنمي فكره، ووضع في وجهه السدود والموانع حتى يفقد إنسانيته، من خلال شبكة دقيقة وأساليب مدروسة تسلبه كل وسيلة لانتظام حياته وتقدمها، وتبث حوله الأفكار المسمومة التي تقلل من قيمته وتعرقل مصالحه، بخبث ودهاء، وبذلك لا يستطيع الإنسان المستعمر أن يقوم بأعمال إلا في الحدود التي يسمح بها المستعمر ويعيش و «كأن يداً خفية، وتارة مرئية، شتت معالم طريقه، وتقصي باستمرار أمامه الغلامة التي تحدد هدفه، فلا يدركه أبداً»[19].

ولكن ذلك لا يعني أن الاستعمار وحده هو المسؤول عن تخلف الشعوب المستعمرة، ومن الواجب أن ندرس ظاهرة الاستعمار دراسة علمية، إن الاستعمار يعتبر نكسة في التاريخ البشري وإن أصوله ترجع إلى روما حيث سجلت الدولة الرومانية طابعها الاستعماري، الذي كان يهدف إلى إخضاع الشعوب وذهاب ثرواتها، ولكن الاستعمار، مع ذلك وبدون إرادة منه أوقظ الشعوب المستعمرة «بعد أن خلع عليها بابها، وزرع دارها، وأخذ منها حريتها وسيادتها وكرامتها»[20] ولكن الاستعمار لا يمكن أن ينجح في مهمته إلا إذا وجد لدينا قبولاً واستعداداً للرضوخ له، ولذلك فإن القضية عند مالك ـ «منوطة أولاً بتخلصنا مما يستغله

---

(19) مالك بن نبي: شروط النهضة ص 147.

(20) المصدر السابق ص 149.

الاستعمار في أنفسنا من استعداد لخدمته من حيث نشعر أو لا نشعر»[21] ورفضنا لأساليبه.

لقد درس الاستعمار نفسياتنا دراسة عميقة، وأدرك مواطن الضعف فيها، فسخرنا لما يريد، ولذلك فإنه لا يمكن للشعوب المستعمرة أن تستقل، والجماعات المضطهدة أن تتحرر، إلا إذا تحرر وجدانها من الداخل، وقد قال أحد المصلحين: «أخرجوا المستعمر من أنفسكم يخرج من أرضكم».

مفهوم الحضارة:

يختلف الباحثون في تحديد معنى «الثقافة» و«الحضارة» ويحاول بعضهم إيجاد فواصل بين مدلولي الكلمتين، بحيث تكون الأولى خاصة بالأمور المعنوية، والثانية بالأمور المادية، ويرى البعض أن العلاقة بين الحضارة والثقافة هي علاقة تلازم، ولا حرج في تناوب الكلمتين بحيث يقال: «إن حضارة أي مجتمع أو ثقافته إنما تتمثل في القيم والمعاني والنظم التي تنطوي عليها حياته»[22] إذ أن الحضارة إذا كانت هي التطبيق المادي للتراث الثقافي فهي من جهة أخرى وليدة هذا التراث في البيئة التي تزدهر فيها، ولا نريد هنا أن ندخل في متاهة التعريفات المتباينة لهذين المصطلحين.

ويعرف مالك بن نبي الحضارة «بأنها جملة العوامل المعنوية والمادية التي تتيح لمجتمع ما أن يوفر لكل فرد من أعضائه جميع الضمانات اللازمة لتقدمه»[23] إذ لا يستطيع الفرد أن يحقق ما تصبو إليه نفسه إلا بفضل إرادة وقدرة تنبعان من المجتمع الذي يعيش فيه. وهذه الإرادة والقدرة تعطيان لوظيفة الحضارة موضوعية وفعالية. إن الفعالية والحيوية تميزان المجتمع عندما يبدأ سيره في طريق الحضارة، وتميز بينه وبين مجتمع آخر يعيش في مرحلة ما قبل التحضر أو ما بعد التحضر.

---

(21) المصدر السابق ص 154.
(22) عمر عودة الخطيب: لوحات في الثقافة الإسلامية ص 44.
(23) مالك بن نبي: مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي ص 50.

إن اهتمام مالك بن نبي بالحضارة ليس من قبيل اهتمام المختص في علم الإنسان الذي يمثل لديه كل شكل من أشكال التنظيم لحياة البشرية نوعاً معيناً من الحضارة، إن هذا المفهوم مفهوم واسع لا يتمشى مع الإطار الذي يهتم به، لأنه يهدف إلى تحريك العالم الإسلامي حتى يتخلص من رواسبه ومعوقاته، وينطلق بإرادة وفعالية نحو استعادة مكانته في التاريخ والحياة، وذلك بأن يحقق نظاماً اجتماعياً متماسكاً وفقاً لعقيدته ومنهجه. إن المسألة لا تعني لدى مالك محاولة لاكتشاف حقائق جديدة تتعلق بعلم الإنسان ولكنها تعني لديه تحديد الطرق المؤدية إلى الهدف المنشود، دون اغفال للواقع، والوضعية الراهنة، ووفق شروط معينة، حتى يكون عملنا خاضعاً لهدف واضح واتجاه محدد، وإدراك للوسائل الفعالة، ومن هنا فإن الحضارة هي التي تمنح المجتمع الإرادة التي تميزه كمجتمع نام، والقدرة على حل جميع المشاكل التي تواجهه بطريقة فعالة وأسلوب إيجابي.

إن الحضارة هي التي تشكل إرادة وقدرة المجتمع النامي، ومن هنا يجب أن تحدد الحضارة من وجهة نظر وظيفية، فنقول عنها بأنها «مجموع الشروط الأخلاقية والمادية التي تتيح لمجتمع معين أن يقدم لكل فرد من أفراده في كل طور من أطوار وجوده، منذ الطفولة إلى الشيخوخة المساعدة الضرورية له في هذا الطور أو ذاك من أطوار نموه»[24].

وإذا كانت الإرادة ملازمة لجوهر الحضارة، فإن القدرة تتشكل بصورة تدريجية في ضوء الأفكار التي اعتنقها المجتمع، وذلك بتحقيق القيم والمثل في الواقع الاجتماعي، وإنتاج المنتجات إذ أن الحضارة هي التي تصنع منتجاتها وليس العكس.

إن الحضارة لا تعني كل شكل من أشكال التنظيم للمجتمعات البشرية، ولكنها شكل نوعي خاص يحمل سمات معينة يهدف إلى وظيفة معينة بإرادة وقدرة تعملان على تركيب أصيل للعناصر الثلاثة: ـ الإنسان، والتراب، والزمن في ضوء فكرة دينية تحرك الإنسان فتدفع به إلى العمل الجاد الهادف والنشاط الفعال.

(24) مالك بن نبي: آفاق جزائرية ص 38.

إن كل حضارة تصنع نماذج اجتماعية ذات طابع معين تتعاقب على مر الأجيال، وتحمل ملامح خاصة، وهي من القيم لا تباع ولا تشتري، ولا يستطيع أحد من باعة المخلفات أن يبيع لنا منها ذرة واحدة، لأن الحضارة ليست شيئاً يأتي به سائح في حقيبته، ولا يكمن في نية المستعمر وتعامله مع البلاد المستعمرة، ولكنها تتكون نتيجة الجهد الذي يبذله كل يوم الشعب الذي يريد أن يبني الحضارة، (أي عندما يضع في كل تفصيل حياته مضمونه الأخلاقي والجمالي والعملي حتى يكون هذا التفصيل كأنه خطوة نحو التقدم)[25].

إن الحضارة لا يمكن أن تقوم إلا على أساس من التعادل بين الكم والكيف، وبين الروح والمادة بين الغاية والسبب فمهما اختل هذا التعادل في جانب أو في آخر كانت السقطة رهيبة قاصمة»[26] مؤكداً بأن الإنسان هو الشرط الأول لكل حضارة.

مفهوم الثقافة:

يعرف المختصون في الغرب الثقافة بأنها تراث الإنسانيات الإغريقية اللاتينية، لأن الثقافة في رأيهم هي فلسفة الإنسان، وتعرف الثقافة في البلاد التي يسودها الفكر الماركسي بأنها ذات علاقة وظيفية بالجماعة، أي أن الثقافة هي فلسفة المجتمع، ولكن مالكاً يربط بين الثقافة والحضارة ويرى في الأولى أنها نظرية في السلوك أكثر منها في المعرفة، وبالتالي فإن الثقافة عنده تعرف بصورة عملية بأنها مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية التي يلقاها الفرد منذ ولادته كرأسمال أولي في الوسط الذي ولد فيه»[27]. وهي بالتالي المحيط الذي يشكل فيه الفرد طباعه وشخصيته وبمعنى آخر أن الثقافة جوّ يتكون من ألوان وأنغام، وعادات وتقاليد وأشكال وأوزان وحركات تطبع على حياة الإنسان اتجاهاً وأسلوباً خاصاً، وقد حلل مركب الثقافة إلى عناصر أربعة هي: -

(25) مالك بن نبي: في مهب المعركة ص 162.
(26) مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي ص 189.
(27) مالك بن نبي: شروط النهضة ص 79.

1 ـ المبدأ الأخلاقي.

2 ـ الذوق الجمالي.

3 ـ المنطق العملي.

4 ـ الصناعة أو التوجيه الفني.

إن اهتمام مالك بالأخلاق ينبع من الناحية الاجتماعية والتربوية، إذ نراه يهتم بقوة التماسك التي تربط بين أفراد المجتمع الواحد، وتكون صلات اجتماعية فيما بينهم، تربطهم بروح واحدة. هذه الروح هي المبدأ الأخلاقي الذي يعتبر الأساس الذي ترتكز عليه ثقافة المجتمع ولا بد في المجتمع المتقدم من ذوق جمالي، إذ أن الإطار الحضاري بكل محتوياته يتصل بالذوق الجمالي بل أن الجمال هو الذي تتكون فيه أية حضارة، فينبغي أن نلاحظه في نفوسنا، كما يجب أن نحرص عليه في شوارعنا وبيوتنا، لأن «الجمال هو وجه الوطن في العالم. فلنحفظ وجهنا لكي نحفظ كرامتنا، ونفرض احترامنا على جيراننا الذين ندين لهم بنفس الاحترام»(28).

أما المنطق العملي فهو المنطق الذي ينظم حركات الإنسان ويطبعها بطابع خاص، يعطيها القدرة على أن تكون ذات فاعلية، إذ يرتبط العمل بوسائله ومقاصده، ويحدد أشكال النشاط العام باستخراج أقصى ما يمكن من الفائدة من وسائل معينة، وهي أخيراً فن تطبيقي يناسب كل مجتمع(29).

يلح مالك بن نبي على ضرورة التمييز بين الثقافة والعلم، ويحذر من الخلط الشائع في تصورهما والتعبير عنهما، فدعا إلى الربط الوثيق بين الثقافة والحضارة، كما دعا إلى ضرورة تحديد أوضاعنا في صدد بناء نهضتنا ـ بطريقتين: ـ

الأولى سلبية تفصلنا من رواسب الماضي.

الثانية إيجابية تصلنا بمقتضيات المستقبل.

---

(28) مالك بن نبي: شروط النهضة ص 92.

(29) المصدر السابق ص 121.

وساق على ذلك أمثلة تؤكد التلازم بين الثقافة والحضارة وضرورة الربط بينهما، إذ يقول: (ولعل هذه النظرية ـ(أي ضرورة تحديد الأوضاع بطريقتين سلبية وإيجابية) ـ قد لوحظ أثرها في الثقافة الغربية في عهد نهضتنا، إذ كان (توماس الاكويني) ينقيها ولو عن غير قصد منه لتكون الأساس الفكري للحضارة الغربية، وما كانت ثورته ضد ابن رشد وضد القديس أوغسطين إلا مظهراً للتحديد السلبي، حتى يستطيع تصفية الثقافة الغربية مما كان يراه فكراً إسلامياً، أو ميراثاً ميتافيزيقيا للكنيسة البيزنطية، وأتى بعده (ديكارت) بالتحديد الإيجابي الذي رسم للثقافة الغربية طريقها الموضوعي، الذي يبني على منهج الشك واليقين»[30] ولقد قامت الحضارة الإسلامية بعملية التحديد هذه من ناحيتها السلبية والإيجابية مرة واحدة، حيث نزل القرآن الكريم بنفي الأفكار الجاهلية، ورسم طريق الأفكار الإسلامية الصافية التي تخطط للمستقبل بطريقة إيجابية. هذا ما يجب أن تعمله الآن حركة النهضة الحديثة ليكون اتجاهها سلبياً. إن التحديد الإيجابي «للثقافة» يهدف إلى تحديد محتواها من العناصر الجوهرية اللازمة لبناء الثقافة وهي: ـ 1 ـ الدستور الأخلاقي 2 ـ الذوق الجمالي 3 ـ المنطق العملي 4 ـ الصناعة «بتعبير ابن خلدون»، أو التوجيه الفني.

ومن هنا فإن الثقافة ليست علماً يتعلمه الإنسان، ولكنها محيط يعيش فيه وإطار يتحرك داخله وتتكون فيه خصائص المجتمع المتحضر وفقاً للأهداف العليا التي آمن بها هذا المجتمع، وهي الجسر الذي يعبره الناس إلى الرقي، والحاجز الذي يحفظ من السقوط.

كما تعتبر الثقافة ـ من وجهة نظر اجتماعية ـ هي حياة المجتمع، إذ بدونها يكون المجتمع ميتاً وهي ذات صلة وثيقة بالتاريخ والتربية إذ لا يمكن أن نتصور تاريخاً لأمة بدون ثقافة «فالشعب الذي يفقد ثقافته يفقد حتماً تاريخه»[31] والثقافة هي الوسط الذي تتكون فيه خصائص المجتمع من عبقرية وتقاليد وأذواق

---

(30) المصدر السابق ص 121.

(31) مالك بن نبي: مشكلة الثقافة ص 76.

وعـواطف «مشاعـر» وبعبارة جـامعة: هي كـل ما يعـطي الحضارة سمتهـا الخاصة[32].

مفهوم دورة الحضارة:

لقد اكتشف ابن خلدون فكرة التعاقب الدوري في الحضارة، أو الدورة الحضارية، وحدد أطوار الحضارة في المراحل التالية: ـ[33].

1 ـ طور البداوة.

2 ـ طور التحضر.

3 ـ طور التدهور.

كما يرى أن الترف هو مظهر الحضارة وغاية العمران، ولكنه المؤذن بنهايته أيضاً. وقد آمن مالك بن نبي ـ متأثراً بابن خلدون ـ بأن للتاريخ دورة وتسلسلا، وأن في دراستنا للتاريخ تتجلى لنا حقيقة جوهرية هي «دورة الحضارة» التي تتحدد وفق شروط نفسية وزمنية خاصة لمجتمع معين ثم تهاجر هذه الحضارة إلى مناطق أخرى في هجرة مستمرة وأن الحضارة تسير كما تسير الشمس إذ تشرق في أفق معين ثم تتحول إلى أفق آخر وأنه من المفيد أن ننظر هذه النظرة المتعمقة لندرك أن الحضارة تسير إلى حيث قدر الله لها أن تسير من دور إلى دور، وأن الزاد لهذه الحضارة يكمن في «المبدأ» الذي يكون أساساً للحضارة.

إن الحضارة في ـ رأي مالك ـ تنبعث بدافع العقيدة الدينية ـ، ولذلك فإن علينا أن نبحث في كل حضارة عن أصلها الديني، إذ أنها لا تظهر في أمة من الأمم إلا في صورة وحي يهبط من السماء يكون للناس شريعة ومنهاجاً، أو هي ـ على الأقل ـ تقوم أسسها في توجيه الناس نحو معبود غيبي، فكأنما قدر الله للإنسان ألا تشرق عليه شمس الحضارة إلا حيث يمتد نظره إلى ما وراء حياته الأرضية»[34].

(32) المصدر السابق ص 77.

(33) أنظر: أحمد محمود صبحي: في فلسفة التاريخ ص 136.

(34) مالك بن نبي: شروط النهضة ص 57/55.

لقد انطلقت الحضارة الإسلامية منذ نزول الآية الكريمة ﴿إقرأ﴾ على رسول الله ﷺ في غار حراء، فكانت بداية المرحلة الأولى، وهي مرحلة الروح، التي استمرت إلى موقعة صفين في عام 38 للهجرة، ولقد كان لهذه الموقعة دور خطير إذ أخرجت هذه الحضارة من الطور السابق إلى طور جديد وهو طور العقل، انتشرت فيه الحضارة أفقياً من شاطىء الأطلسي إلى حدود الصين، بفضل ما لديها من طاقة روحية، وتلك هي مرحلة العقل، ثم بدأت تخلد إلى الأرض شيئاً فشيئاً، وفي هذه المرحلة لمعت أسماء كبيرة في عالم المعرفة كالفارابي وابن سينا وابن رشد وابن خلدون، ثم بدأ منحنى السقوط لتدخل الحضارة الإسلامية في المرحلة الثالثة مرحلة الغريزة، حيث اهتز التوازن بين الروح والعقل ثم بدأ الخلل يصيب المجتمع وهو يتجه نحو الأفول، نتيجة للنقص الذي أصاب الفاعلية الاجتماعية للفكرة الدينية[35] طبقاً لقانون الدورة الحضارية، وظهر مجتمع جديد يحمل خصائص واتجاهات معينة في عصر الانحطاط، «إذ لم يعد الإنسان والتراب والوقت عوامل حضارية، بل أضحت عناصر خامدة ليس فيما بينها صلة مبدعة»[36].

تلك هي الأدوار العامة للحضارة (مرحلة الروح ـ مرحلة العقل ـ مرحلة الغريزة) التي تؤكدها التجارب التاريخية التي لم تشذ عنها حضارة واحدة، لذلك كان أفول حضارة معينة هو قانوناً يسري عليها جميعاً، ومن هنا فإن مشكلة الحضارة لا تخص الشعوب الإسلامية فقط، ولكنه تصيب الشعوب جميعاً، وعليها أن تدرك أن الحضارة تخضع لقوانين معينة، فإذا أدركت ذلك فإنها تستطيع أن تشق طريقها من جديد، ما دامت لديها فكرة دينية تؤلف بين العناصر الثلاثة: الإنسان، والتراب، والوقت، وتصنع حضارة، إذ أن هذه العناصر الثلاثة لا يمكن لأي شعب أن يتنازل عنها إلا إذا فقد جوهر حياته الاجتماعية.

يؤرخ مالك بن نبي سقوط الحضارة الإسلامية ودخولها في مرحلة الغريزة

---

(35) مالك بن نبي: ميلاد مجتمع ص 144.
(36) مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي ص 31.
أنظر الصفحة التالية.

بوفاة ابن خلدون (ت 1406 م) وبعد سقوط دولة الموحدين في عام 1269/667 م الذي تم في وقت قريب من سقوط بغداد في /1258 م.

ولكن الدخول إلى مرحلة الغريزة لا يعني أن الإيمان قد فقد سيطرته أو وجوده في العالم الإسلامي خلال عصر الانحطاط ـ إذ أن الإيمان كان موجوداً على مستوى الأفراد ولكنه لم يكن له دور اجتماعي يهدف إلى ازدهار الحياة وتقدمها.

إن الإنسان ما بعد الموحدين فقد همته ومال إلى الجمود والتخلف، لأن التغير الذي حدث أصاب الإنسان في الصميم، وأصبح عاجزاً عن التمثل والإبداع، وبالتالي أصبح المجتمع يتسم بالعجز وعدم القدرة على مواجهة المشكلات، وسيظل كذلك ما دام لم يستطع أن يقوم بتصفية للأمراض التي ورثها منذ ستة قرون، وأن يقوم بتجديد كيان الإنسان وفقاً للتعاليم الإسلامية مستفيداً من مناهج العلم الحديثة، بما يحقق توازناً جديداً لحياته، وتركيباً جديداً لتاريخه، وذلك يتطلب أن تتسم ألوان النشاط الاجتماعي باليقظة والانتباه، والفهم للعوامل التي تجتاح حياتنا، وأسباب العطل التي تعرقل سيرنا.

إن العالم الإسلامي يحتاج إلى تصفية للأفكار السلبية التي انتهى دورها، واختيار دقيق للأفكار التي يقتبسها من الحضارة الغربية، لأن هذه الحضارة تحمل الكثير من الأفكار القاتلة وهو يحتاج إلى الربط الوثيق بين الفكر والعمل، إذ أن الانفصال بينهما ظاهرة ملموسة في الفكر الإسلامي الحديث، إذ نجد أي نشاط ضمن النشاط العام للنهضة مبتوراً من جانب أو آخر «فاما فكرة لا تتحقق، واما عمل لا يتصل بجهد فكري»[37].

مشكلات الحضارة:

لقد أصبح العالم الإسلامي ـ بعد سقوط دولة الموحدين ـ يواجه مشكلات متعددة، وأول خطوة علاجية تقتضي أن نقوم بترتيب هذه المشكلات ترتيباً منطقياً حتى نعطي لكل نوع منها قيمته الحقيقية دون الوقوع في ذهان السهولة أو ذهان

(37) مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي ص 88.

الاستحالة، وبعبارة أخرى دون أن نستسهل الصعب أو نستصعب السهل.

ومن المهم أن يعرف المجتمع كيف يواجه مشكلاته، ويصنفها تصنيفاً سليماً، إذ أن الكثيرين لا يجيدون ذلك، إذ يضعون مثلاً عدداً من المشكلات التي تواجهنا تحت عنوان «الفقر» وعدداً آخر من المشكلات تحت عنوان «الجهل» وعدداً ثالثاً تحت عنوان «الاستعمار» ويقتنعون بهذه الصيغة السهلة التي توحي بالحلول البديهية. ولكننا عند التحليل نكتشف أن الحلول التي وضعت لهذه المشكلات حلول ضعيفة، لأننا لم ننجح في وضع المشكلات في إطارها الصحيح، ولم نتأمل جوهرها، ولم نبحث عن الأسباب الحقيقية لها.

وفي غياب هذه الصفة سيكون علاجنا لكثير من المشاكل غير مجد، لأنه سيظل مجرد حل نظري، يعتمد على استيراد المنتجات وتكديسها، وكان الأجدر بنا أن نتجه إلى الإنسان لنغيره إذ أنه «إذا تحرك الإنسان تحرك المجتمع والتاريخ، وإذا سكن المجتمع والتاريخ»[38].

وقد حدد مالك أسباب تعثر حركة النهضة الحديثة بالعوامل التالية: ـ

1 ـ عدم تشخيص غاية النهضة بصورة واضحة.

2 ـ عدم تشخيص المشكلات الاجتماعية تشخيصاً صحيحاً.

3 ـ عدم تحديد الوسائل تحديداً يناسب الغاية المنشودة والإمكانيات[39] وقد أدى عدم تحديد الغاية إلى التيه والضياع، مع التبذير في الوسائل لأن الحركة تصبح حركة تخضع للصدفة، وبالتالي لا تأتي بنتيجة في اتجاه معين وفي وقت معقول.

إن مشكلة كل شعب ـ عند مالك بن نبي ـ في جوهرها هي مشكلة حضارية ولا يمكن لشعب أن يفهم مشكلته ما لم يرتفع إلى مستوى الأحداث الإنسانية وما لم يتعمق في فهم العوامل التي تبني الحضارات أو تهدمها»[40] لأن

---

(38) مالك بن نبي: حديث في البناء الجديد ص 23/22.

(39) المصدر السابق ص 121.

(40) مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي ص 31.

بناء الحضارة لا يتم عن طريق الصدفة بل يتطلب نظرة منهجية تعتمد على التحليل ومعرفة عوامل البناء.

وقد عرفنا فيما سبق أن الحضارة تتكون من عناصر ثلاثة: الإنسان، التراب، والوقت وهي الأساس لكل محاولة تهدف إلى بناء الحضارة أو إعادة بنائها، ولكن فعالية هذه العناصر لا يتم إلا عن طريق الفكرة الدينية التي تؤلف بينها وتصنع منها كتلة واحدة تسمى في التاريخ حضارة. وإن أول واجبات العالم الإسلامي عند مالك وهو يعيش أوضاعه المتخلفة، أن يقطع المسافة التي تفصله عن التقدم، عن طريق التخطيط المنظم الواعي الهادف إلى استغلال إمكانياته على أن يتم هذا التقدم على أساس من التعادل بين العلم والضمير، والروح والمادة، وأن يظل محافظاً على معنى القيمة الخلقية، متحللاً من الفوضى والأوهام، متحرراً من عقدتي الشعور بالاستحالة أو التساهل، مؤمناً بأن النهضة تبدأ بتغيير النفس ثم يشق طريقه على ضوء فكرته الدينية بأسلوب تربوي اجتماعي يستلهم قواعده من علوم التاريخ والنفس والمجتمع لتحقيق المثل الأعلى.

وإن الوسيلة إلى الحضارة ممكنة، ما دامت لدينا فكرة دينية تقوم بدور المركّب للعوامل الثلاثة (الإنسان والتراب والوقت) لتصنع منها حضارة، وفقاً للمبدأ القرآني الخالد ﴿**إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم**﴾[41] ليواجه مشكلاته الرئيسية التي حددها مالك بن نبي في المشكلات التالية: ـ

1 ـ مشكلة الإنسان التي تتطلب تحديد الشروط اللازمة لتغييره حتى يكون منسجماً في سيره مع سنن التاريخ.

2 ـ مشكلة التراب التي تقتضي تحديد الشروط اللازمة لاستغلاله في عملية البناء الاجتماعي.

3 ـ «مشكلة الوقت وبث معناه في روح المجتمع ونفسية الفرد»[42].

---

(41) سورة الرعد آية 11.

(42) مالك بن نبي: حديث في البناء الجديد ص 140.

ولا شك أن مشكلة الإنسان تأتي في المقام الأول إذ أنه هو الذي يوجه الأشياء ويبني الحضارة.

ولكي يسير المجتمع الإسلامي في طريق الحضارة من جديد، لا بد له أن يلتزم بما تغرسه العقيدة في نفس الإنسان الذي يعتبر القاعدة الأساسية للحضارة، وبالتالي تتوجه جهوده بدافع من عقيدته نحو مقاصد الإنسان وغاياته.

شروط الحضارة:

عرفنا فيما مضى أن مشكلة كل شعب عند مالك هي مشكلة حضارته وأن هذه الحضارة لن تتحقق إلا بشروط معينة تمكن المجتمع من الصعود من طور الغريزة إلى طور الحضارة من خلال تركيب مبدع بين الإنسان والتراب والوقت تقوم فيه الفكرة الدينية بدور المركب للحضارة. كما عرفنا بأن الوسيلة إلى الحضارة ممكنة ما دامت لدينا فكرة دينية تقوم بدور المركب للعوامل الثلاثة لتصنع منها الحضارة وفقاً للمبدأ القرآني الخالد ﴿**إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم**﴾[43].

ولكن هل يمكن تحقيق هذا الشرط في العالم الإسلامي المعاصر؟

إن الإجابة عن هذا السؤال لا تحمل أي تردد، إذ أن «قوة التركيب لعناصر الحضارة خالدة في جوهر الدين»[44] وأن تأثير الدين ـ والإسلام بصفة خاصة ـ لا يقتصر على وقت ظهوره فقط، ولكن تأثيره يتم ويتجدد في كل زمان ومكان، ما دام الناس ملتزمين بشروطه وقوانينه وأن العدة الدائمة للحضارة هو رجل الفطرة الذي يتحرك بدافع من العقيدة التي آمن بها نحو الهدف المنشود، إذ أنه «كلما تحرك رجل الفطرة، تحركت معه حضارة في التاريخ»[45].

إن التغيير الذي نحدثه في نفس الفرد هو الشرط الجوهري لكل تحول

(43) سورة الرعد آية 11.
(44) مالك بن نبي: شروط النهضة ص 66.
(45) المصدر السابق ص 68.

رشيد، لذلك فإن الاستعمار لا يستطيع أن يفعل شيئاً أمام النفس المتحررة من الذل والهوان، نتيجة تحول نفسي جعلها قادرة على القيام بوظيفتها الاجتماعية. والشرط الثاني يتمثل في علاج المشكلات الأساسية وهي: مشكلة الإنسان، ومشكلة التراب، ومشكلة الوقت.

ويتم تغيير الإنسان بتوجيهه الدوائر الثلاث الآتية: -

(أ) دائرة الثقافة.
(ب) دائرة العمل.
(جـ) دائرة رأس المال.

وذلك بتخطيط واع ومنظم يشخص الغايات قبل تحقيقها ويزرع الأمل في النفوس الطامحة، ويبث روح المبادرة والتضحية والعمل، ويجمع الوسائل في كتلة واحدة، ويربط بين المشاكل بصورة منهجية مما يحقق الوصول إلى الأهداف من أقرب السبل.

في الدائرة الأولى.. دائرة الثقافة يرى مالك أنها نظرية في السلوك أكثر منها نظرية في المعرفة وهي بهذا المعنى ذات صلة وثيقة بالتربية، مما يجعله يؤكد التلازم بين الثقافة والحضارة، ويلح على ضرورة التمييز بين الثقافة والعلم، إذ أن الثقافة ليست علماً يتعلمه الإنسان ولكنها محيط يعيش فيه، وهي علاقة معنوية بين سلوك الفرد وأسلوب الحياة في المجتمع»[46] وهي أيضاً التركيب العام لتراكيب جزئية أربعة هي: «الأخلاق، والذوق الجمالي، والمنطق العملي والصناعة أو التوجيه الفني أو الدعامة التقنية، كما تعني الثقافة» توجيها لطاقات الفرد، لتحقيق بنائه في الداخل... ولتحقيق مكانته في المجتمع بانسجام تلك المصلحة مع مصلحة المجتمع[47] كما تعني تعلم الحضارة «أعني استخدام جميع ملكاتنا الضميرية والعملية في عالم الأشخاص»[48].

---

(46) مالك بن نبي: مشكلة الثقافة ص 64.
(47) مالك بن نبي: تأملات في المجتمع العربي ص 23.
(48) مالك بن نبي: ميلاد مجتمع ص 122.

إن الشرط الأول يكمن في تغيير النفس الذي يجعل لها القدرة على تجاوز الواقع، ولكن هذا التغيير لا يتم عن طريق علم الكلام بل عن طريق علم آخر يمكن أن نسميه «تجديد الإيمان» يهدف إلى إيحاء الدافع الداخلي في نفوس الناس المتعطشة إلى «انتفاضة القلب» حتى تنتصر على ما أصابها من خمود واكتنف حياتها من ركود، وتنطلق طاقاتها الأخلاقية لبناء المجتمع.

ومن هنا فإن حركة النهضة يجب أن تهتم بتغيير النفوس أولاً، وأن تترجم فكرة الوظيفة الاجتماعية للدين إلى لغة الواقع، ولا تقتصر على إثارة المشكلة من جانبها العقلي فقط، وذلك يقتضي منها أن تواجه مشكلة الثقافة في أصولها.

إن الواجب يقتضي من العالم الإسلامي أن يستكمل عوامل يقظته، ويسير بخطى حثيثة نحو بناء الحضارة بطريقة علمية منظمة، وليس بأسلوب فوضوي، مدركاً بأن «الحضارة ليست أجزاء مبعثرة ملفقة، ولا مظاهر خلابة.. .ل هي جوهر ينتظم جميع أشيائها وأفكارها وروحها ومظاهرها»[49] إن المجتمع الإسلامي المعاصر في حاجة إلى إعادة تنظيم لطاقته الحيوية وتوجيهها بحيث يوحي تعليم القرآن الكريم «من جديد إلى الضمير المسلم الحقيقة القرآنية» كما يجب تحديد رسالة المسلم في العالم حتى يحتفظ باستقلاله الأخلاقي، وبذلك يستطيع أن ينشىء وسطه الخاص شيئاً فشيئاً وبالتالي يصبح قادراً على تغيير الظروف الخارجية والتأثير عليها.

ولكي يثبت المسلم حضوره ويستأنف دوره الحضاري، يدعو مالك إلى ضرورة السير في اتجاه التاريخ، واستغلال الظروف السانحة حتى يؤدي رسالته وأن يقدم المبررات الجديدة التي تتطلع إليها النفوس القلقة، وذلك يتطلب منه أن يرفع مستواه إلى مستوى الحضارة حتى يصبح قادراً على القيام بهذا الدور، أي أن تكون له (إرادة حضارية) حتى يحقق ما يهدف إليه من مثل وقيم سامية، وأن يقدم الإسلام إلى العالم كحقيقة صادقة وصحيحة من خلال نماذج حية يراها أولئك الذين نتوجه إليهم بالدعوة إلى الإسلام، فعلى المسلمين أن يعملوا على

---

(49) مالك بن نبي: شروط النهضة ص 155.

ترجمة «قيم الإسلام الروحية إلى قيم اجتماعية»[50] وأن تظهر الأخلاق الإسلامية في نماذج إنسانية حية تكون مثالاً لما دعا إليه الإسلام، ولذلك فإن على العالم الإسلامي أن يهتم بقضية توجيه الإنسان «حتى يحقق إيجابية الفرد وإيجابية المجتمع الذي ينتسب إليه»[51] وبذلك يكون قد حقق الشروط اللازمة لبناء الحضارة واستأنف دوره الكبير في حمل الأمانة وتبليغ الرسالة. :. رسالة الحق والخير والسلام.

والحمد لله أولاً وآخراً..

---

(50) مالك بن نبي: فكرة الافريقية الآسيوية ص 172.

(51) المصدر السابق ص 275.

علم المناسبات بين السور والآيات

الأستاذ مصطفى الباجقني
جامعة الفاتح - الجماهيرية العظمى

تمهيد:

نهج القرآن الكريم منهجاً فريداً في عرضه للقضايا والأعراض التي تضمنها، خالف به سائر المناهج الوضعية السابقة له أو اللاحقة، التي اصطلحت في مناهجها أن تبنى على مقدمات ومباحث متسلسلة، أو أبواب وفصول إلى غير ذلك من التقسيمات في إطار مقاصد محدودة، ونتائج مرسومة.

فالقرآن الكريم ليس كذلك، فهو آيات مجتمعة، ذات مرام متنوعة، ومقاصد شتى، فتراه يراوح بالموعظة حيناً، والقصة حيناً، ثم بحكم شرعي حيناً آخراً، ويذكر طرفاً من الشيء، ثم يتركه، ثم يعود إلى إتمامه. وهكذا حتى لا تسأم النفوس هديه، ولا تستثقل حديثه، وهذا أمر طبيعي لأنه ليس كتاباً فنياً متخصصاً، يفرد لكل غرض من أغراضه باباً مستقلاً، وإنما هو كتاب هداية وإرشاد وتوجيه وتشريع.

قال الأستاذ محمد عبده: (إن القرآن ليس كتاباً فنياً، فيكون لكل مقصد

من مقاصده باب خاص به، وإنما هو كتاب هداية ووعظ، ينتقل بالإنسان من شأن من شؤونه إلى آخر، ويعود إلى مباحث المقصد الواحد المرة بعد المرة، مع التفنن في العبارة، والتنويع في البيان)[1].

هذا المنهج الفريد استرعى انتباه قلة من العلماء والمفسرين قديماً وحديثاً، فانكبوا على دراسته، وأفردوا له علماً مستقلاً، يدرس خصائصه، ويحدد معالمه، ويجلي غوامضه، أطلقوا عليه: (علم المناسبة) فما معنى المناسبة؟ وما صلتها بالنص القرآني؟ وما موقف العلماء منها؟ :

المناسبة لغة: جاء في معجم مقاييس اللغة: (النون والسين والباء كلمة واحدة قياسها اتصال شيء بشيء. منه النسب، سمى لاتصاله وللاتصال به. تقول: نسبت أنسب وهو نسيب فلان. ومنه النسيب في الشعر إلى المرأة، كأنه ذكر يتصل بها، والنسيب: الطريق المستقيم لاتصال بعضه من بعض)[2].

وفي الصحاح للجوهري: (فلان يناسب فلاناً فهو نسيبه، أي قريبه، وتقول: ليس بينها مناسبة، أي مشاكلة)[3].

وفي القاموس: (المناسبة: المشاكلة)[4].

والمشاكلة بمعنى/ المماثلة. تقول: هذا شكل هذا: أي مثله[5] فالمناسبة لغة تعني: الاتصال والقرابة، والمماثلة. ويبدو أن توافق المعنى اللغوي مع المعنى الاصطلاحي لهذه اللفظة هو السبب في عدم وضع اصطلاحي لها[6] إلا أنه بالإمكان استخلاص هذا المعنى من خلال أقوال العلماء والمفسرين المشيدة بهذا العلم ويعني: (البحث عن أوجه الارتباط بين الآية وجارتها، أو بين الآيات في

---

(1)تفسير القرآن الكريم الشهير بتفسير المنار ج 2 ص 452.
(2) انظر معجم مقاييس اللغة لابن فارس ج 5ص 423.
(3) انظر الصحاح للجوهري ج 1 ص 224.
(4) انظر اقاموس المحيط للفيروز آبادي ج 1 ص 136.
(5) انظر معجم مقاييس اللغة ج 3 ص 204.
(6) كل المصادر والمراجع التيرجع إليها الباحث لم تتعرض له ما عدا كتاب مباحث في علوم القرآن. لمناع القطان فقد أعطى تعريفاً لها.

مجموع السورة الواحدة، أو بين السورة والسورة).

ولعل أول من أظهر هذا العلم ببغداد الإمام أبو بكر النيسابوري وكان يقول إذا قرئت عليه الآية، لم جعلت هذه الآية إلى جنب هذه، وما الحكمة في جعل هذه السورة إلى جنب هذه السورة؟(7)؟

قال الإمام ابن العربي مشيداً بهذا العلم: (ارتباط آي القرآن بعضها ببعض حتى يكون كالكلمة الواحدة متسقة المعاني، منتظمة المباني علم عظيم)(8).

ويبين الإمام برهان الدين البقاعي خصائصه، وموضوعه، وثمرته بقوله: (علم مناسبات القرآن: علم تعرف منه علل ترتيب أجزائه. وموضوعه: أجزاء الشيء المطلوب علم مناسبته من حيث الترتيب. وثمرته؛ الإطلاع على الرتبة التي يستحقها الجزء، بسبب ماله بما وراءه وما أمامه من الارتباط والتعلق الذي هو كلمته النسب)(9) ولقد قيل: المناسبة أمر معقول، إذا عرض على العقول تلقته بالقبول(10).

ومما تجدر الإشارة إليه من خلال الوقوف على المعنى اللغوي والإصطلاحي لكلمة (المناسبة) أنها تعني: أن الآية وجارتها شقيقتان يربط بينهما رباط من نوع ما كما يربط النسب بين القريبين، غير أن ذلك لا يعني أن تكون الآيتان أو الآيات متماثلة تمام التماثل، بل ربما يكون بينهما تضاد أو تباعد في المعنى، كما لا يتوقع أن تكون الأختان الشقيقتان متماثلتين تمام التماثل.

إلا أن الرابط قاسم، والصلة موجودة، سواء أكشفها العلماء أم لا، فقد تظهر أحياناً، وتختفي أحياناً أخرى، وفي هذا مجال لتسابق الأفهام.

ولا يفوتني في هذا المقام أن أشير أيضاً إلى أن البحث عن أوجه الارتباط بين آيات القرآن وسوره، مبني على أن ترتيب السور توقيفي، كما هو الحال في

(7) انظر البرهان في علوم القرآن للزركشي ج 1 ص 36.
(8) البرهان في علوم القرآن ج 1 ص 36.
(9) نظم الدرر في تناسب اقيات والسور للبقاعي ج 1 ص 6.
(10) البرهان في علوم القرآن ج 1 ص 35.

ترتيب آياته، وهو الرأي الراجح والمعتمد[11].

ولقد كانت هذه الظاهرة القرآنية، التي تعتبر مظهراً من مظاهر تفرد منهجه واستقلاله عن كل طرق البحث والتأليف، ودليلاً من دلائل إعجازه سبباً بأن يدعي بعض العلماء المسلمين ـ عن حسن قصد ـ بأن القرآن اشتمل على عدد من السور، وأن السورة الواحدة يتنوع فيها الكلام بين كل آية وجارتها، فهذه للوعظ وتلك للقصة، وثالثة لحكم شرعي إلى غير ذلك من القضايا بما لا يتأتى حصول رابط يربط بينها، وقد نزلت في أوقات متباعدة وعلى أسباب مختلفة.

فمن بين العلماء القدامى الذي أيد هذا الرأي الشيخ عز الدين بن عبد السلام حين قال: (المناسبة علم حسن، ولكن يشترط في حسن ارتباط الكلام أن يقع في أمر متحد مرتبط أوله بآخره، فإن وقع على أسباب مختلفة، لم يشترط فيه ارتباط أحدهما بالآخر. ثم قال: ومن ربط ذلك فهو متكلف بما لا يقدر عليه إلا برباط ركيك، يصان عنه حسن الحديث، فضلاً عن أحسنه، فإن القرآن نزل في نيف وعشرين سنة في أحكام مختلفة، ولأسباب مختلفة، وما كان كذلك لا يتأتى ربط بعضه ببعض[12].

ومن المحدثين الدكتور/ صبحي الصالح حين قال: (ومعيار الطبع أو التكلف فيما لمح من ضروب التناسب بين الآيات والسور يرتد في نظرنا إلى درجة التماثل أو التشابه بين الموضوعات، فإن وقع في أمور متحدة مرتبطة أوائلها بآخرها فهذا تناسب معقول مقبول، وإن وقع على أسباب مختلفة وأمور متنافرة فما هذا من التناسب في شيء)[14].

ولقد شجع هذا القول بعض المستشرقين، حتى حسبوا أن هذه الظاهرة

---

(11) انظر البرهان ج 1 ص 257 وما بعدها. والاتقان في علوم القرآن للسيوطي ج 1 ص 62 وما بعدها. روح المعاني للألوسي ج 1 ص 27 تفسير القرطبي ج 1ص 53. مباحث في علوم القرآن. صبحي الصالح ص 71. منهج القرآن في تقرير الأحكام للباحث ص 61 وما بعدها.

(12) البرهان في علوم القرآن ج 1 ص 37.

(13) مباحث في علوم القرآن. د. صبحي الصالح ص 152.

(14) انظر مباحث في علوم القرآن. مناع القطان ص 98.

ثلمة يمكن نقد القرآن عن طريقها، وعدوا ذلك عيباً فيه، واضطراباً في التأليف. ومن هؤلاء المستشرقين: (دوزى) الهولاندي، و(كارليل) الإنكليزي و(بلاشير) الفرنسي[15].

قال بلاشير: (إن أشد الشواهد وضوحاً على ذلك نجده في سورة النور حيث تعالج بالتتابع أربعة موضوعات تتعلق أما بالزنا، وأما بروابط اللياقة بين الجنسين، ثم يأتي بيانان:

عن النور المنبثق عن الله، وعن قدرة الله الخالقة، لا صلة لهما بما سبق. . .)[16].

ولقد فند العلماء هذه الآراء وأبطلوا مزاعم المستشرقين مسترشدين بهدى هذا العلم (علم المناسبة) وردوا على هؤلاء وأمثالهم ردوداً منطقية قاطعة.

ـ وتتركز هذه الردود على عدد من المحاور:

* المحور الأول: ردود مباشرة:

قال الشيخ ولي الدين الملوي؛ (قد وهم من قال: لا يطلب للآي الكريمة مناسبة، لأنها على حسب الوقائع متفرقة، وفصل الخطاب أنها على حسب الوقائع تنزيلاً، وعلى حسب الحكمة ترتيباً)[17].

وأشار الإمام الشاطبي إلى تعدد القضايا في السورة الواحدة وأكد أن هذا التعدد لا يمنع من جود الترابط والتناسب بين الآيات، وضرب مثلاً بسورة (**المؤمنون**)[18].

وقال الأستاذ/ محمد فريد وجدي: (إن القرآن الكريم كتاب لا كالكتب فيه كلام لا كالكلام، لا يستطيع تاليه أن يزعم أن لا ترتيب فيه، بل يرى أن

---

(15) انظر المصحف المفسر (المقدمة) محمد فريد ودي ص 94.
(16) القرآن. بلاشير. ص 69.
(17) البرهان للزركشي ج 1 ص 36.
(18) انظر الموافقات في أصول الشريعة للشاطبي ج 3 ص 415.

الترتيب مهما كان فسلطانه قاصر على الكلام البشري، يجل عن هذا الكلام الإلهي، كما يجل البحر أن يحد بما تحد به الجداول)[19].

* المحور الثاني: موقف بلغاء العرب وشعرائهم من القرآن وعجزهم عن معارضته:

نزل القرآن بلسان العرب ولغتهم، قال الله تعالى: ﴿**بلسان عربي مبين**﴾[20] وقال: ﴿**إنا أنزلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون**﴾[21] وهم أعلم بها من غيرهم، وتدرج معهم في التحدي على أن يأتوا بعشر سور مثله ﴿**أم يقولون افتراه قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات**﴾[22].

ثم اقتصر التحدي على سورة: ﴿**وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله**﴾[23].

ولو كان في وسعهم أن يجدوا ثغرة للنفاذ منها لنقده لما ترددوا بل وقفوا مبهوتين حائرين ولم ينقذهم من حيرتهم إلا أن قالوا كما أخبر القرآن: ﴿**إن هذا إلا سحر يؤثر**﴾[24].

لم يقولوا أنه مفكك التركيب مهلهل البناء، مختلف القضايا والأغراض، لا رابطة تربطها، ولا سياق يجمعها.

بل أن الذي وصمه بالسحر لم يملك ـ حين سمع آياته ـ إلا أن وصفه بأبلغ وصف وأدق تعبير حتى خشى القوم إسلامه، قال الوليد بن المغيرة حين سمع قوله تعالى: ﴿**حم تنزيل الكتاب من الله العزيز العليم غافر الذنب وقابل التوب شديد العقاب ذي الطول لا إله إلا هو إليه المصير**﴾[25] (والله أن له

(19) المصحف المفسر (المقدمة) ص 94.
(20) سورة الشعراء الآية 195.
(21) سورة يوسف الآية 2.
(22) سورة هود الآية 13.
(23) سورة البقرة الآية 22.
(24) سورة المدثر جزء من آية 24.
(25) سورة غافر الآيتان 1، 2، 3.

لحلاوة، وإن عليه لطلاوة، وأن أعلاه لمثمر، وأن أسفله لمغدق، وأنه ليعلو ولا يعلى عليه، وما يقول هذا بشر[26].

وأما البلغاء فما برحوا يضربون به الأمثال في جودة السبك وأحكام السرد، حين ينتقل من فن إلى فن، ومن موضوع إلى آخر.

* المحور الثالث: نزول القرآن منجماً في فترات متباعدة:

إن القرآن نزل في أوقات متباعدة على مدى ثلاث وعشرين سنة وفي أغراض من الكلام متعددة ومتنوعة، بعضه مكي، وبعضه مدني، لكنه بهذا الترتيب والوضع الذي هو عليه الآن بوحي الله وتوفيقه، يرى كأنه نزل اليوم لتوه جملة واحدة، كما هو في اللوح المحفوظ.

والمتأمل في أماكن نزول القرآن يعلم أن هناك آيات مدنية في سور مكية، وآيات مكية في سور مدنية. فقوله تعالى: **﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾**[27] تعتبر من آخر القرآن نزولاً، وقد نزلت بعرفات في حجة الوداع، وألحقت بسورة المائدة المدنية[28].

وقوله تعالى: **﴿واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ولا تعد عيناك عنهم. . .﴾**[29].

فالآية الكريمة وما تلتها من آيات إلى قوله تعالى: **﴿إنا أعتدنا للظالمين ناراً﴾** نزلت بالمدينة في شأن سلمان الفارسي وأبي ذر وفقراء المسلمين، وألحقت بسورة الكهف وهي مكية[30].

فهل مكان نزول الآية أو الآيات وزمنها هو الذي يحدد موضعها من السورة. كلا. وإنما هناك شيء آخر هو الذي يحدد موضعها وهو الموضوعية وهو

---

(26) تفسير القرطبي ج 19 ص 74.
(27)سورة المائدة الآية.
(28) انظر أسباب النزول للواحدي ص 126 والبرهان ج 1 ص 195.
(29) سورة الكهف الآية 28-29.
(30) انظر أسباب النزول للواحدي ص 201 البرهان ج 1 ص 201.

الموضوعية للسورة. وإلا فلو كان القرآن مختلط الأغراض والقضايا بلا رابطة كما يزعم المستشرقون، ماكان هناك سبب ولا معنى لإلحاق آية مدنية بسورة مكية، ولا آية مكية بسورة مدنية، وكان الأولى أن توضع حيث نزلت في أي سورة متجانسة معها في الزمان والمكان.

بل أن وضعها في سورة غير متحدة معها في الزمان والمكان، وفي موضع معين منها بالذات، لهو أشد دلالة على وجود مناسبة بينها وبين جارتها.

ولقد كان جبريل ـ عليه السلام ـ ينزل بالوحي، ثم يخبر الرسول ﷺ بأن مكان الآية أو الآيات هو في سورة كذا عقب آية كذا.

فهي إذن توضع في موضعها المقرر، كما هي في اللوح المحفوظ[31].

إن الزمان كما يقول الزركشي ـ لا يشترط في المناسبة، لأن المقصود منها وضع آية في موضع يناسبها، والآيات كانت تنزل على أسبابها، وبأمر النبي ﷺ بوضعها في المواضع التي علم من الله تعالى أنها مواضعها[32].

* المحور الرابع: تعدد القضايا هو الدافع إلى تلمس المناسبة:

إن هذا التعدد والتنوع في القضايا والأغراض هو نفسه الدافع إلى تلمس وجه المناسبة بين الآية وجارتها، أو لو كان المعنى واحداً في آيات السورة، فلماذا تلتمس المناسبة؟ وكيف؟ هل تعقد مناسبة بين الشيء ونفسه؟[33].

غير أن طلب المناسبة أمر دقيق، حتى قال الزركشي: (وعلم المناسبة علم شريف، قل اعتناء المفسرين به لدقته)[34].

قال الله تعالى: ﴿حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقوموا لله

---

(31) انظر الاتقان للسيوطي ج 1 ص 61 وانظر دراسات قرآنية محمد قطب ص 406 وما بعدها.
(32) انظر البرهان ج 1 ص 26.
(33) انظر مجلة منبر الإسلام (الوحدة الفكرية في السورة القرآنية) العدد 7 السنة 32 يوليو 1974م ص 50 وما بعدها.
(34) البرهان ج 2 ص 36.

قانتين﴾[35] موضع الآية الكريمة مثال جلي لهذا التنوع في القضايا والأعراض، فقد وردت عقب آيات تشريع العدة والطلاق، للتنبيه الإلهي بوجوب المحافظة على الصلاة في كل الأوقات ولما تنته بعد هذه القضايا.

فما الحكمة في مجيء هذا الحكم، وهل هو غريب عن السياق؟ يجيب عن هذا المفسر البيضاوي بقوله: (لعل الأمر بها في تضاعف أحكام الأولاد والأزواج لئلا يليهم الاشتغال بشأنهم عنها)[36] ثم أن القضايا السابقة واللاحقة لهذا الحكم عادة ما تكون مثار نزاع وخصام، والدعوة إلى المحافظة على الصلاة في خضم هذه الأحداث يغرس في النفوس روح المراقبة والخشية منه سبحانه وتعالى ـ وما كان كذلك فلن يبخس حقوق الآخرين[37].

وفيه إيحاء بأن هذه الأمور كلها عبادات، وطاعة الله فيها من جنس طاعته في الصلاة[38].

* المحور الخامس: حكم عليا وغايات سامية.

إن هذه الظاهرة في هذا المنهج الإلهي يمكن أن يستنبط منها حكم عالية وغايات سامية تقتصر دونها المناهج البشرية منها:

1 ـ إن جميع مقاصد القرآن التي جعلها الله سبحانه هداية للبشر إنما تدور جميعها على الدعوة إلى الله. والقرآن يبث هذا المعنى من خلال المقاصد والأغراض الموزعة على كافة الآيات والسور، فلو جمع كل نوع منها على حدة لفقد القرآن بذلك أعظم مزايا هدايته المقصودة وهي التعبدية[39].

2 ـ هذه الظاهرة تنفي الملل والسآمة عن القارىء أو السامع من طول النوع الواحد، فيقبل كل منهما على الاستكثار من أزمان تلاوته وسماعه الذي هو

---

(35) سورة البقرة الآية 236.
(36) تفسير البيضاوي ج 2 ص 81.
(37) انظر التفسير الوسيط ص 680.
(38) انظر النبأ العظيم ص 206 وتفسير المنار ج 2 ص 445.
(39) انظر تفسير المنار ج 11 ص 197، من روائع القرآن للبوطي ص 143.

أحد أغراض القرآن. قال الأستاذ محمد رشيد رضا: (وقد خطر لي وجه وهو الذي يطرد في أسلوب القرآن الخاص في مزج مقاصد القرآن بعضها ببعض، من عقائد، وحكم، ومواعظ، وأحكام تعبدية ومدنية، وغيرها. وهو نفي السأمة عن القارىء والسامع من طول النوع الواحد منها، وتجديد نشاطها ومنهجها)[40].

3 ـ إن أسلوب القرآن في التوفيق بين القضايا والأغراض المتنوعة، فإذا هي بنية متماسكة، مع حسن ربط، وبراعة مسلك، وانتقال من غرض إلى غرض، من غير جفوة أو نبوة، أو غربة بين أجزاء الكلام، دليل من دلائل أعجازه.

يقول الزمخشري في تفسيره: (فانظر إلى بلاغة هذا الكلام وحسن نظمه، وترتيبه، ومكانة أضماده، ورصافة تفسيره، وأخذ بعضه بحجز بعض، كأنما أفرغ إفراغاً واحداً، ولأمر ما أعجز القوي، وأخرس الشقائق)[41].

ويقول الفخر الرازي في خاتمة تفسيره لسورة البقرة: (ومن تأمل في لطائف نظم هذه السورة وفي بدائع ترتيبها، علم أن القرآن كما أنه معجز بحسب فصاحة ألفاظه وشرف معانيه، فهو أيضاً معجز بحسب ترتيبه، ونظم آياته، ولعل الذين قالوا: إنه معجز بحسب أسلوبه أرادوا ذلك)[42].

ولعل بعض المفسرين لم يبالغوا حين قدموا ـ أحياناً ـ ذكر المناسبة بين الآيات، على معرفة سبب نزولها، كلما رأوا هذه المناسبة هي المصححة لنظم الكلام[43].

أوجه الارتباط بين الآي والسور

أولاً: بين الآيات:

لقد تفنن القرآن وأبدع في تنقلاته بين فن وفن، عن طريق أساليب الربط

---

(40) تفسير المنار ج 2 ص 445.
(41) الكشاف ج 2 ص 153.
(42) التفسير الكبير ج 7 ص 138.
(43) انظر البرهان ج 1 ص 64. مباحث في علوم القرآن صبحي الصالح ص 150.

التي يستعملها بلغاء العرب وشعراؤهم، بحيث جاءت أساليبه بديعة عزيز أمثالها في شعر العرب ونثرهم.

فهو يستعمل أساليب العطف والاعتراض، والاستطراد والتنظير، والتذييل، وحسن التخلص، والالتفات والإتيان بالمترادفات تجنباً للثقل في مواطن التكرير، والتقديم والتأخير إلى غير ذلك.

وفي روعة التنقل بين الغرض والآخر، مع وجود المناسبات بين المتنقل منه والمتنقل إليه، ما لا يشعر السامع أو القارىء بهذه النقلة إلا بعد حصولها[44].

وسأضرب بعض الأمثلة تميط اللثام عن أهمية (علم المناسبة) من الجانب التطبيقي، من أجل الوقوف على الوشائج القوية التي تربط آيات القرآن وسوره، حتى يبدو لك كالكلمة الواحدة.

قال الله تعالى: **﴿يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها ولكن البر من اتقى وأتوا البيوت من أبوابها واتقوا الله لعلكم تفلحون﴾**[45].

فقد يتساءل المرء عن وجه المناسبة بين أحكام الأهلة، وحكم إتيان البيوت؟ ثم لا يلبث أن يكتشف سر الارتباط في تعريض القرآن بأن سؤالهم عن الأهلة، وعن الحكمة في نقصانها وتمامها في غير محله، وكان الأجدر أن يسألوا عن حكم أمر يفعلونه ليس من البر في شيء مع العلم بأن ما يفعله سبحانه وتعالى لا يكون إلا لحكمة بالغة ولمصلحة العباد.

فالقرآن أجاب عن سؤالهم، بأنها مواقيت للحج بأسلوب الحكيم ثم ربط الإجابة بعادة جاهلية خاصة بالحج، عن طريق التعريض والاستطراد.

قال الواحدي: (كانت الأنصار إذا حجوا فجاؤوا لا يدخلون من أبواب

---

(44) انظر البرهان في علوم القرآن ج 1 ص 40 وما بعدها، والتحرير والتنوير لابن عاشور المقدمة العاشرة ما قبله..
ج 1 ص 116 وما بعدها.
(45) سورة البقرة الآية 189.

بيوتهم، ولكن من ظهورها، فجاء رجل، فدخل من قبل باب مكانه عيّر بذلك)[46].

فكأنه قال لهم: كان الأولى بكم أن تسألوا عن حكم صنيعكم هذا، وتتركوا السؤال عن الأهلة[47].

وقد تكون العلاقة بين آية وأخرى التضاد، وهذا كمناسبة ذكر الرحمة بعد ذكر العذاب، وذكر الكفر بعد الإيمان، أو ذكر الرغبة بعد الرهبة.

قال تعالى: **﴿أولئك الذين يدعون يبتغون إلى ربهم الوسيلة أيهم أقرب ويرجون رحمته ويخافون عذابه﴾**[48]. وقال: **﴿ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله وما نزل من الحق ولا يكونوا كالذين أوتوا الكتاب من قبل فطال عليهم الأمد فقست قلوبهم وكثير منهم فاسقون﴾**[49].

قال الإمام الشاطبي: إذا ورد في القرآن الترغيب قارنه بالترهيب في لواحقه وسوابقه أو قرائنه وبالعكس، وكذلك الترجية مع التخويف، وما يرجع إلى هذا المعنى مثله، ومنه ذكر أهل الجنة يقارنه ذكر أهل النار وبالعكس)[50].

ولما كانت بعض النفوس تأبى إلا أن تنتصر لنفسها ممن اعتدى عليها بيّن سبحانه حد الانتصار بقوله: **﴿والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون وجزاء سيئة مثلها﴾** ثم رغب في العفو فقال: **﴿فمن عفا وأصلح فأجره على الله إنه لا يحب الظالمين﴾** بعدها أشار إلى أن الذي يرد الإساءة بمثلها، لا لوم عليه وإنما اللوم والمؤاخذة على الذي يعتدي على الناس، والتكبر في الأرض، فقال: **﴿ولمن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل إنما السبيل على الذين يظلمون الناس ويبغون في الأرض بغير الحق أولئك لهم عذاب أليم﴾** وفي التذييل بقوله

---

(46) انظر الكشاف ج 1 ص 141، والبرهان ج 1ص 41.
(47) أسباب النزول للواحدي ص 32.
(48) سورة الإسراء الآية 57.
(49) سورة الحديد الآية 15.
(50) الموافقات للشاطبي ج 3 ص 358.

تعالى: ﴿**أولئك لهم عذاب أليم**﴾ ترهيب شديد. ثم ختم سبحانه الآية بالترغيب في الأفضل، فقال: ﴿**ولمن صبر وغفر أن ذلك لمن عزم الأمور**﴾[51] فالذي يصبر على الظلم، ويكف نفسه عن الانتقام ولا ينتصر لنفسه، عندما لا يكون العفو تمكيناً للفساد في الأرض، إن ذلك منه لمن عزم الأمور التي ندب إليها عباده، وعزم عليهم العمل بها[52].

ومن أمثلة حسن التخلص قوله تعالى: ﴿**واختار موسى قومه سبعين رجلاً لميقاتنا فلما أخذتهم الرجفة قال رب لو شئت أهلكتهم من قبل وإياي... إلى قوله أولئك هم المفلحون**﴾[53] فإن الله سبحانه وتعالى ذكر الأنبياء والقرون الماضية إلى عهد موسى ـ عليه السلام ـ فلما أراد ذكر نبينا محمد ﷺ ذكره بتخلص انتظم به بعض الكلام ببعض.

ألا ترى إلى قول موسى: ﴿**وأكتب لنا في هذه الدنيا حسنة وفي الآخرة إنا هدنا إليك**﴾[54] فأجيب بقوله: ﴿**قال عذابي أصيب به من أشاء ورحمتي وسعت كل شيء فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة والذين هم بآياتنا يؤمنون الذين يتبعون الرسول النبي الأمي**﴾[55].

فأخبر سبحانه بأن رحمته وسعت كل شيء وسيكتبها للذين من حالهم كذا وكذا ومن صفتهم كذا وكذا، وهم الذين يتبعون النبي الأمي، ثم وصفه بصفاته ﷺ[56].

ومن أمثلة التكرير قوله تعالى: ﴿**يا أيها الكافرون لا أعبد ما تعبدون ولا أنتم عابدون ما أعبد ولا أنا عابد ما عبدتم ولا أنتم عابدون ما أعبد لكم دينكم ولي دين**﴾[57].

---

(51) سورة الشورى الآيات 40:37.
(52) انظر التفسير الواضح محمود حجازي ج 25 ص 25، ومجلة منبر الإسلام العدد 6 ص 28.
(53) سورة الأعراف الآيات 155-157.
(54) الأعراف 156.
(55) الأعراف 156، 157.
(56) انظر المثل السائر لابن الأثير ج 3 ص 131.
(57) سورة الكافرون.

وهذا التكرير أعطى فوائد جمة، فقوله ﴿**لا أعبد**﴾ في المستقبل من عبادة آلهتكم، ولا أنتم فاعلون ما أطلبه منكم من عبادة إلهي، وقوله: ﴿**ولا أنا عابد ما عبدتم**﴾ في الماضي لم يكن من شأني عبادة ما عبدتم من أصنام في الجاهلية، فأنى يرجى ذلك مني في الإسلام؟ ﴿**ولا أنتم عابدون ما أعبد**﴾ في أي وقت ما أنا على عبادته الآن[58].

قال ابن الأثير كأنه يرد على القائلين بعدم الفائدة من التكرير في القرآن: (فأعلم ليس في القرآن مكرر لا فائدة في تكريره، فإن رأيت شيئاً منه تكرر من حيث الظاهر، فأنعم نظرك فيه فأنظر إلى سوابقه ولواحقه، لتنكشف لك الفائدة منه)[59].

ومن أمثلة الاعتراض قوله تعالى: ﴿**فلا أقسم بمواقع النجوم وإنه لقسم لو تعلمون عظيم إنه لقرآن كريم**﴾[60] وهو اعتراض بين القسم (فلا أقسم بمواقع النجوم) وبين جوابه (إنه لقرآن كريم) وهناك اعتراض آخر بين الموضوف (قسم) وبين صفته (عظيم) وهو قوله ﴿**لو تعلمون**﴾ وفائدة هذا الاعتراض بين القسم وجوابه لتعظيم شأن المقسم به في نفس القارىء أو السامع[61].

ومن أمثلة الالتفات قوله تعالى: ﴿**وقالوا اتخذ الرحمن ولداً لقد جئتم شيئاً إدّا**﴾[62].

فقوله تعالى: ﴿**لقد جئتم**﴾ وهو خطاب للحاضر بعد قوله ﴿**وقالوا**﴾ وهو خطاب للغائب لفائدة حسنة، وهي زيادة التسجيل عليهم بالجراءة على الله تعالى، والتعرض لسخطه، لعظم ما قالوه، كأنه يخاطبهم منكراً عليهم وموبخاً لهم)[63].

---

(58) انظر المصدر السابق ج 3 ص 7.
(59) المصدر السابق ج 3 ص 8.
(60) سورة الواقعة الآيات 78-80.
(61) انظر المصدر السابق ج 3 ص ٢٤.
(62) سورة مريم الآيتان 89-90.
(63) انظر المثل السائر ج 2 ص 175.

ثانياً: بين السور:

أما ارتباط سور القرآن فعلى ثلاثة أقسام:

* القسم الأول: مناسبة فواتح السور لخواتمها، فسورة (المؤمنون) أفتتحت بقوله تعالى: ﴿**قد أفلح المؤمنون**﴾ وورد في خاتمتها قوله تعالى: ﴿**إنه لا يفلح الكافرون**﴾.

قال الزمخشري: (فشتان ما بين الفاتحة والخاتمة)(64). وسورة (ص) بدأها بالذكر في قوله تعالى: ﴿**ص والقرآن ذي الذكر**﴾ وورد في خاتمتها قوله تعالى: ﴿**إن هو إلا ذكر للعالمين..**﴾(65) وسورة (القلم) بدأها قوله عز وجل: ﴿**ن والقلم وما يسطرون ما أنت بنعمة ربك بمجنون**﴾(66) وختمها بقوله: ﴿**ويقولون إنه لمجنون وما هو إلا ذكر للعالمين**﴾(67).

وسورة الإسراء ابتدئت بالتسبيح بقوله تعالى: ﴿**سبحان الـذي أسرى بعبده...**﴾(68) الآية، وختمت بالجملة في قوله تعالى: ﴿**وقل الحمد لله الذي لم يتخذ ولداً...**﴾ والتسبيح حيثما ذكر فهو مقدم على الحمد تقول/ سبحان الله والحمد لله (69).

* القسم الثاني: مناسبة افتتاح السورة لخاتمة ما قبلها:

قال الزركشي: (إذا اعتبرت افتتاح كل سورة وجدته في غاية المناسبة، لما ختم به السورة قبلها، ثم هو يخفى تارة ويظهر تارة)(70).

فسورة (الأنعام) افتتحت بالحمد بقوله تعالى: ﴿**الحمد لله الـذي خلق**

---

(64) الكشاف ج 3 ص 45.
(65) سورة ص الآية 85.
(66) سورة القلم الأيتان 1، 2.
(67) سورة القلم الأيتان 51، 52.
(68) سورة الإسراء الآية 1.
(69) سورة الإسراء الآية 110. .
(70) البرهان ج 1 ص 38

السموات والأرض﴾[71] فإنه مناسبة لختام سورة المائدة من فضل القضاء[72] كما في قوله تعالى: **﴿وقضي بينهم بالحق وقيل الحمد لله رب العالمين﴾**[73].

وكافتتاح سورة (فاطر) بقوله تعالى: **﴿الحمد لله فاطر السموات والأرض﴾**[74] فإنه مناسب لخاتمة سورة سبأ التي قبلها بقوله تعالى: **﴿وحيل بينهم وبين ما يشتهون..﴾**[75] الآية.

وافتتاح سورة الحديد بالتسبيح بقوله تعالى: **﴿سبح لله ما في السموات والأرض﴾**[76] فإنه في غاية المناسبة لختام سورة الواقعة التي قبلها التي أمرت به[77] بقوله: **﴿فسبح باسم ربك العظيم﴾**[78].

وافتتاح سورة (المائدة) بالأمر بالوفاء بالعقود في قوله تعالى: **﴿يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود﴾** فإنه مناسب لختام سورة النساء في وقله تعالى: **﴿يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة...﴾** الآية، ففيها بيان للفرائض ومستحقيها، فالواجب أن تؤدي على الوجه الصحيح.

* القسم الثالث: مناسبة افتتاح السورة لمقاصدها:

فسورة الإسراء افتتحت بالتسبيح بقوله تعالى: **﴿سبحان الذي أسرى بعبده﴾** وسورة الكهف وهي تالية لها في الترتيب افتتحت بالحمد، بقوله تعالى: **﴿الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجاً﴾**[79] وذلك لأن التسبيح الحمد قال الله تعالى: **﴿فسبح بحمد ربك﴾**.

---

(71) سورة الأنعام الآية 1.
(72) انظر المصدر السابق ج 1 ص 38 والاتقان ج 2 ص 111.
(73) سورة الزمر الآية 72.
(74) سورة فاطر الآية 1.
(75) سورة سبأ الآية 54.
(76) سورة الحديد الآية 1.
(77) انظر البرهان ج 1 ص 39والاتقان ج 2 ص 114.
(78) سورة الواقعة 99.
(79) سورة الكهف الآية 1.

ووجه المناسبة بين التسبيح في سورة الإسراء والتحميد في سورة الكهف، أن سورة الإسراء ابتدئت بقصة الإسراء، وكذب المشركون محمداً ﷺ فناسب أن تفتتح بالتسبيح تصديقاً لنبيه، وتنزيهاً له ـ سبحانه ـ لأن تكذيبهم لنبيه هو تكذيب لله تعالى.

أما سورة الكهف، فإنه لما احتبس الوحي، وأرجف المشركون بسبب ذلك، أنزلها الله رداً عليهم، وأنه لم يقطع نعمه عن نبيه ﷺ بل أتم عليه بإنزال الكتاب فناسب افتتاحها بالحمد على هذه النعمة[80].

وسورة النساء افتتحت بقوله تعالى: **﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام...﴾**[81].

حيث تضمنت الآية المفتتح بها، ما أكثر في السورة من أحكامه من نكاح النساء، والمحرمات، والمواريث المتعلقة بالأرحام[82]...

أما سورة المائدة، فقد افتتحت بالوفاء بالعقود بقوله تعالى: **﴿يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود﴾**[83] وهو مناسب لما تضمنته من بيان تمام الشرائع واكمال الدين، والوفاء بعهود الرسل، وفيها تحريم الخمر والصيد، وعقوبة السارق والمحارب، وإحلال الطيبات[84].

وبعد،

فإنك تجد القرآن الكريم في عرضه للقضايا والأغراض أشبه ببستان فرقت ثماره وأزهاره في جميع جنباته، كي يأخذ المرء أنى وجد منه ما ينفعه وما يشتهيه من

---

(80) انظر البرهان ج 1 ص 39، والاتقان ج 2 ص 114.
(81) سورة النساء الآية 1.
(82) انظر الاتقان ج 2 ص 112.
(83) سورة المائدة الآية 1.
(84) انظر المصدر السابق.

ألوان مختلفة وأزهار متنوعة، وثمار يعاون بعضها بعضاً في الروح العام الذي يقصده، وهو روح التغذية بالنافع والهداية إلى الخير.

فجميع أغراضه مترابطة في آياته وسوره، مع التجانس والألفة، قال الشيخ كمال الدين الزملكاني: (وإذا ثبت هذا بالنسبة إلى السور فما ظنك بالآيات، وتعلق بعضها ببعض، بل عند القائل يظهر أن القرآن كله كالكلمة الواحدة)[85].

قائمة المصادر والمراجع

(1) الاتقان في علوم القرآن، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (بيروت: نشر المكتبة الثقافية 73م.

(2) أسباب النزول علي بن أحمد الواحدي النيسابوري (بيروت: دار الكتب العلمية).

(3) البرهان في علوم القرآن. بدر الدين محمد الزركشي. تحقيق: د. محمد أبو الفضل إبراهيم القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه) ط2، 1973م.

(4) تفسير التحرير والتنوير، الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، (الدار التونسية للنشر) تونس 1984م.

(5) تفسير القرآن الكريم الشهير (بتفسير المنار) للشيخ محمد رشيد رضا (لبنان: نشر دار المعرفة) ط 2.

(6) تفسير القرآن الكريم المسمى (أنوار التنزيل وأسرار التأويل) عبد الله بن عمر الشيرازي البيضاوي تحقيق: محمد سالم محيسن، شعبان محمد إسماعيل (مصر: مكتبة الجمهورية العربية).

(7) التفسير الكبير المسمي (مفاتيح الغيب) محمد بن عمر التيمي الشهير بالفخر الرازي (مصر: المطبعة البهية).

(8) التفسير الواضح. د. محمد محمود حجازي (مطبعة الاستقلال الكبرى) ط 3، 1963م.

(9) الجامع لأحكام القرآن الشهير (بتفسير القرطبي) محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي. (القاهرة: دار القلم) ط 3، 1966م.

---

(85) البرهان ج 1 ص 39.

(10) التفسير الوسيط للقرآن الكريم. محمد سيد طنطاوي (منشورات جامعة بنغازي) 1974م.
(11) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المصاني. محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي (بيروت: دار إحياء التراث العربي).
(12) القاموي المحيط ـ الفيرو آبادي (بيروت: نشر المؤسسة العربية للطباعة والنشر).
(13) القرآن ـ نزوله وتدوينه ـ المستشرق الفرنسي بلاشير. ترجمة: رضا سعادة إشراف: الأب فريد جبر. تحقيق: الشيخ محمد علي المرغني (بيروت: دار الكتاب اللبناني) 1974م.
(14) الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل.
العلامة محمود بن الزمخشري (بيروت: نشر دار الفكر).
(15) لسان العرب. محمد بن مكرم بن منظور المصري (بيروت: دار صار).
(16) مباحث في علوم القرآن صبحي الصالح (بيروت: دار العلم للملايين) ط 8. 1974م.
(17) مباحث في علوم القرآن مناع القطان (بيروت: مؤسسة الرسالة) ط 4. 1976.
(18) منهج القرآن الكريم في تقرير الأحكام للباحث (طرابلس المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان) ط1، 1984م.
(19) معجم مقاييس اللغة. أحمد بن فارس. تحقيق: علي محمد عمر (القاهرة: نشر مكتبة وهبة) 1972.
(20) من روائع القرآن. محمد سعيد البوطي ـ مكتبة الفارابي ـ 1977م.
(21) الموافقات في أصول الشريعة. إبراهيم بن موسى الشاطبي (بيروت/ دار المعرفة للطباعة والنشر) ط 2، 1975م.
(22) النبأ العظيم. محمد عبد الله دراز (الكويت: دار القلم) ط 2، 1970م.
(23) نظم الدرر في تناسب الآيات والسور. برهان الدين البقاعي. تحقيق/ محمد عبد المعين خان (الهند: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن) 1969م.
(24) المصحف المفسر (المقدمة) محمد فريد وجدي (الدار العربية للكتاب) 1085م.
(25) المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر. ضياء الدين بن الأثير. تحقيق/ أحمد الحوفي، بدوي طبانة (مكتبة نهضة مصر بالفجالة).
(26) بالاضافة إلى عددين من مجلة منبر الإسلام:
(1) مجلة منبر الإسلام. العدد 7 السنة 32 يوليو 1974م.
(2) مجلة منبر الإسلام. العدد 6 السنة 11 يوليو 1973م.

الفرق الهدامة في تاريخ المسلمين

الأستاذ المبروك عثمان احمد
كلية الدعوة الاسلامية - الجماهيرية العظمى

قال تعالى:

﴿إنَّ هذه أُمتُكُم أُمةً واحدةً وأنا ربكم فاعبدون﴾[1]

صدق الله العظيم

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين، الصادق الأمين، وعلى آله الطيبين، وصحابته الأكرمين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين. وبعد، فقد بعث الله تعالى نبيه محمداً ﷺ بالهدى ودين الحق، ليخرج الناس من الظلمات إلى النور، من الجهل إلى العرفان، ومن صحراء الفرقة إلى جنات الوحدة ومن أمواج العداوة إلى شواطىء المحبة، ليعيشوا بذلك سعادة في الدارين، الأولى والآخرة.

كما طلب الحق عزّ وجل من هذه الأمة أن تتوحد كلمتها، وأن لا تكون

(1) الأنبياء آية 92.

شيعاً وأحزاباً، بقوله الكريم: ﴿إنّ هذه أمتكم أمة واحدة﴾[2]، وذلك رحمة بهم، وحتى لا تتفرق بهم السّبل. وقد تمثل المسلمون الأولون مبادىء هذا الدين، وطبقوها حق التطبيق، فكانوا بحق خير أمة أخرجت للناس. فانطلقت جموعهم من جزيرة العرب يحملون هدى الله، وسماحة الإسلام، ورحمة القرآن، وأخوة الإيمان، فنشروا العدل والرحمة والاخاء في كل مكان وصلوا إليه. فكانت حضارة ولا أروع، ومدنية ولا أفضل، وتقدماً ولا أسمى.

ولكن أعداء الله، وأعداء الإنسان، وأعداء الخير والحق والنور، ساءهم أن يروا الإنسانية تعيش في ظل ظليل، ونعمة في دين رب العالمين، وساءهم أن يروا أمة الإسلام تدك حصون الباطل، وتزلزل عروش القياصرة والأكاسرة، فبدأوا في نسج خيوط مؤامراتهم، وبث الفرقة والتمزق بين المسلمين. وقد حارب هؤلاء الأعداء الدين الإسلامي من خارجه بالجيوش والأموال والعتاد، ولكنهم لم يفلحوا، فتوجهوا لتدمير هذا الدين من داخله ببث بذور الفتنة، وإثارة الفرقة، وزرع الشقاق والاختلاف بين المسلمين. وهكذا فكر أعداء الإسلام والمسلمين في أقوى الأسلحة للنيل منهم ومن عقيدتهم، فوجدوا أقوى سلاح في إيجاد الفرق والحركات الهدامة داخل المسلمين، ليفرقوا الكلمة، ويمزقوا الأمة.

ويعرض هذا البحث لأهم الفرق الهدامة في تاريخ المسلمين، وبيان نشأتها، وأهم مبادئها، في فترات مختلفة من التاريخ الإسلامي. ويهدف هذا البحث إلى كشف الستار عن تلك الفرق الهدامة في تاريخ المسلمين، وإظهار زيفها، وانحرافها، وضلالها، ليتسنى للمسلمين، وبالأخص للدعاة المسلمين، الإلمام بأباطيلها، والحذر منها، والتصدي لها.

وتجدر الإشارة إلى أن هناك فرقاً وحركات أخرى كثيرة غير تلك التي تناولها هذا البحث قد ظهرت في مراحل تاريخية مختلفة، ولكن البحث لم يتطرق إليها لأن الخطوط العامة لتلك الفرق لا تخرج عن الخطوط العامة والإطار الشامل للفرق التي تم التعرض لها.

---

(2) الأنبياء آية 92.

في القرن الأول الهجري

السبئية[3]

وهم أتباع عبد الله بن سبأ، وكان يهودياً من أهل صنعاء، وكانت أُمه أَمة سوداء سُمي ابن السوداء. دخل هذا المدعي الإسلام نفاقاً ليبث سمومه بين المسلمين، وذلك أثناء خلافة عثمان بن عفان. فتنقل بين البلدان الإسلامية وهو يسعى إلى إضلال المسلمين، حيث بدأ ببلاد الحجاز، ثم بالبصرة، ثم بالشام. وقد أخرجه أهل الشام من بينهم، فذهب إلى مصر، وكان مما عرضه هناك قوله: لَعَجبُ ممن يزعم أن عيسى يرجع، ويكذِّب أن محمداً يرجع. وقد استدل بالآية الكريمة ﴿**إن الذي فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد**﴾[4] إلى أن محمداً أحق بالرجعة من عيسى. ثم أخذ ابن سبأ ينشر بين الناس أفكاره ومفاسده مستغلاً سمعة علي بن أبي طالب. وصار يدعي أنه وجد في التوراة أن لكل نبي وصياً وأن علياً وصي محمد، وأنه خير الأوصياء كما أن محمداً خير الأنبياء. ثم بلغ به ضلاله أن صار ينسب إلى علي بن أبي طالب الألوهية، حتى همّ علي نفسه بقتله. ولكن الصحابي عبد الله بن عباس نصح علياً بالعدول عن قتله، قائلاً له: (إن قتلته اختلف عليك أصحابك، وأنت عازم على العودة لقتال أهل الشام) فنفاه إلى المدائن.

ثم صار بعض أتباع السبئية يقولون لعلي (أنت الإله) وقد غاض ذلك عليًّا فأحرق بعضاً منهم[5]. ولما استشهد علي بن أبي طالب استغل عبد الله بن سبأ محبة الناس لعلي، وألمهم على فقدانه، فأخذ ينشر حوله الأكاذيب مدعياً بأن علياً لم يمت، وإنما المقتول كان شيطاناً تصور للناس في صورة علي، وأن علياً قد صعد إلى السماء، كما صعد إليها عيسى بن مريم ـ عليه السلام ـ. وقال ابن سبأ: إنه كما كذبت اليهود والنصارى في دعواهما قتل عيسى بن مريم، كذلك كذبت

---

(3) انظر: الملل والنحل للشهرستاني ص 74، وانظر: الفصل لابن حزم (180/4)، وانظر: الفَرق بين الفِرق للبغدادي ص 194، وانظر مقالات الإسلاميين للأشعري (86/1).

(4) سورة القصص (85).

(5) الفرق بين الفرق ص 16.

الخوارج في دعواها قتل علي بن أبي طالب. فقد رأت اليهود والنصارى شخصاً مصلوباً شبهوه بعيسى، وكذلك رأى القائلون بقتل علي قتيلاً يشبه علياً، فظنوه هو. ويذهب ابن سبأ إلى القول بأن علياً قد صعد إلى السماء وأن الرعد صوته، والبرق تبسمه. ولذلك أصبح من يسمع من السبئيين صوت الرعد يقول: السلام عليك يا أمير المؤمنين. وقد روى عمر بن شرحبيل أن ابن سبأ قد قال لمن أخبره بموت علي: (إن جئتمونا بدماغه في صرة لم نصدق بموته، ولا يموت حتى ينزل من السماء، ويملك الأرض بحذافيرها)[6].

وخلاصة مذهب هذه الفرقة الخطيرة: أنها تقول بأن الإله قد حلَّ في علي بن أبي طالب ثم من بعده في الأئمة من ذريته. وهذا القول يوافق بعض الديانات المجوسية والبوذية التي تقوم على حلول الإله بالبشر، وأن روح الإله تتناوب في الأئمة إماماً بعد آخر. وهكذا أدخلت هذه الفرقة الضالة في الإسلام بعض المعتقدات والأباطيل والبدع التي تتنافى وحقيقة الدين الإسلامي. وبهذه الادعاءات فتح ابن سبأ الطريق لمن خلفه ليسلكوا سبل الضلال، حيث ظهرت كثير من الفرق التي تسير في هذا الاتجاه رغبة في تدمير الإسلام من داخله، بل مهدت الطريق للحركات والفرق الباطنية التي جاءت بعد ذلك.

الأزارقـــة

وهم أتباع (نافع بن الأزرق) من بني حنيفة، وكانوا أشد الخوارج وأكثرهم تطرفاً، وانحرافاً في فهم أحكام الشريعة السمحة. وقد قاتلت هذه الفرقة قواد عبد الله بن الزبير وقواد الأمويين مدة تسع عشرة سنة، إلى أن خسرت في تلك المعارك زعيمها (نافع بن الأزرق).

وكانت شدة الأزارقة في التعامل مع الحياة قد أساءت كثيراً للإسلام والمسلمين. فقد استنزفوا من المسلمين كثيراً من الجهد والدماء والأموال والأوقات، مما لو تم تسخيره إلى محاربة أعداء الإسلام لأدى إلى فتح العالم

(6) انظر: الفرق بين الفرق (178).

القديم كله تقريباً، وشهد دخول أهله عقيدة الإسلام.

وقد ذهبت هذه الفرقة إلى تكفير علي بن أبي طالب وجميع المسلمين أيضاً. وكان الأزارقة يحبون سفك دماء المسلمين ممن خالفهم في الرأي، حتى أنهم كانوا يحرسون المسيحي حتى يصل إلى مأمنه ويقتلون أي مسلم يلتقون به. وحرم هؤلاء الضالون ذبائح المسلمين والزواج منهم، وكانوا يكفرون الذين لا يناصرونهم، ويجيزون الغدر بهم. وأهم مبادىء فرقة الأزارقة ما يلي:

(أولاً) يكفرون من يخالفهم، ويرون أنهم مشركون مخلدون في النار، ويحل قتلهم.

(ثانياً) أراضي من يخالفهم هي (دار حرب) يحل فيها كل شيء مثل قتل النساء والأطفال، أو سبيهم كما يباح قتل كل من يقعد عن القتال معهم.

(ثالثاً) يرون أطفال مخالفيهم مخلّدون في النار، وأطفال المشركين في النار.

(رابعاً) يعارضون حد الرجم لأنه لم يذكر في القرآن الكريم.

(خامساً) الذي يرتكب الكبيرة كافر، وخارج عن الإسلام، وخالد في النار مع الكفار.

(سادساً) يرون أن الأنبياء يمكن أن يرتكبوا الكبائر والصغائر ثم يتوبوا.

في القرن الثاني الهجري

الخطابية(7)

وهي من التيارات الباطنية المعادية للإسلام، ومن أشد ما صنعته القوى المعادية للإسلام يومئذ وهم اليهود، وملاحدة الفرس. وقد قامت هذه الحركات خلسة تنفث سمومها، وحقدها الأسود وتخلط الحق بالباطل، وتعيد طرح أفكارها وعقائدها بين المسلمين.

---

(7) انظر الملل والنحل (76). والفرق بين الفرق (188)، ومقالات الإسلاميين للأشعري (76/1).

تنتسب هذه الفرقة إلى زعيم لها ظهر أيام جعفر بن محمد الصادق عام 148 هـ، واسمه محمد بن معلاص المشهور (بأبي الخطاب بن أبي زينب). وهي فرقة مخمّسة أي تقول بأن الإله قد حلَّ في خمسة أشباح هم: محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين. فقد صحب (أبو الخطاب) هذا، الإمام جعفر الصادق ثم ادعى أن (جعفر الصادق) إله، وأنه نبي لجعفر الصادق.

ـ أما أهم الأفكار والمبادىء التي طرحتها هذه الفرقة فتتلخص في الآتي:

1 ـ أن النبوة الإلهية مستمرة لا تتوقف، وليس عندهم اعتقاد بختم النبوة، حيث فسروا القرآن الكريم تفسيراً باطنياً فكانت دلالة هذه الآية عندهم: ﴿**ثم أرسلنا رسلنا تَتْرَا**﴾[8] التتابع أن النبوة لا تختم.

2 ـ الادعاء بألوهية البشر، كادعائهم بألوهية (جعفر الصادق) تشبهاً باليهود والنصارى.

3 ـ الادعاء بأن الأئمة عندهم يعلمون الغيب ما كان منه سابقاً، وما سيكون لاحقاً[9].

4 ـ لديهم تفسيرات باطنية خاصة للجنة والنار اللتين ترمزان إلى دلالات لا يعرفها أحد سوى الخطابيين. وقد أباحوا لأنفسهم بعض المحرمات، وأسقطوا الصلاة والزكاة والحج وغيرها، وأباحوا شهادة الزور على مخالفيهم[10].

وقد كانت نهاية (أبي الخطاب هذا) على يد أمير الكوفة (موسى بن عيسى) لأنه ادعى ألوهية (جعفر الصادق) وادعى النبوة لنفسه[11]. ولعل هذه الحركة تمثل أوائل النشاط الحركي الباطني الذي يحمل مظاهر من العقائد اليهودية في التحريف والتأويل لأجل تدمير الإسلام والمسلمين.

---

(8) سورة المؤمنون (44).
(9) انظر: مقالات الإسلاميين، للأشعري (76/1).
(10) انظر: مقالات الإسلاميين للأشعري (78/1).
(11) انظر: المرجع السابق (78/1).

الرَوانديّــة[12]

نسبة إلى مدينة (رَوانَد) القريبة من أصفهان بفارس، وكان زعيمهم يقال له: الأبلق وكان أبرص الجلد، فتكلم بالراوندية ودعا لها، وزعم أن النبي ﷺ قد نصّ على إمامة (العباس بن عبد المطلب) ثم نصّ العباس على إمامة ابنه (عبد الله) ونصّ عبد الله على إمامة ابنه (علي بن عبد الله) إلى أن انتهى إلى الخليفة العباسي (أبي جعفر المنصور) ثم نسب الألوهية إلى المنصور. وقد دعا أصحابه إلى استحلال الحرمات، فكان الرجل منهم يدعو الجماعة إلى منزله فيطعمهم ويسقيهم ويبيح لهم الحرمات، ثم صاروا يعبدون المنصور ويصعدون إلى الخضراء[13]، ويلقون بأنفسهم منها كأنهم يطيرون. ثم خرجوا على الناس بالسلاح وصاروا يصيحون بالمنصور (أنت أنت) أي: أنت الإله. فأقبل المنصور لقتالهم، وحبس من زعمائهم مئتي رجل. لكن أنصارهم أخرجوهم، وحاربوا المنصور، حتى كادوا أن يقتلوه، فتدخل أحد قواده وهو (معن بن زائدة) فحاربهم وقضى عليهم.

وكان خطرهم يتمثل في طرحهم للعقائد الباطنية التي تشبه المجوسية والزرادشتيـة والمانوية. ولما قضى عليهم ظهرت حركتهم في وجه جديد وهو (المقنعية).

المـقنعيــة[14]

وقد ظهرت في عهد المهدي العباسي في خراسان، على يد رجل اسمه (المقنع). وكان هذا المدعي قبيح الوجه أعـور، ومن أهل مرو. وقد صنع هذا المقنع لنفسه وجهاً من ذهب، ثم ادعى الألوهية وكان يقول: الله خلق آدم فتحول في صورته، ثم في صورة نوح، ثم إبراهيم، ثم في صور الأنبياء، ثم الحكماء، ثم في صورة محمد، ثم تحول إلى علي بن أبي طالب، ثم إلى صور

---

(12) انظر: مقالات الإسلاميين (96/1)، وتاريخ الإسلام، لحسن إبراهيم حسن (104/2).
(13) الخضراء: قبة خضراء بناها أبو جعفر المنصور في قصره ببغداد.
(14) انظر: الفرق بين الفرق (195)، وتاريخ الإسلام (106/2).

أولاده من بعده، واستقر في صورة (أبي مسلم الخراساني)[15] ثم انتقل إليه. وقال: إنني أتنقل في الصور لأن عبادي لا يطيقون رؤيتي في صورتي التي أنا عليها، ومن رآني أحترق بنوري. ثم أسقط عن أتباعه الصلاة والصيام والزكاة والحج، وأباح للناس الأموال والنساء، كما أباح لهم تعاليم مزدك، فعبده الناس وسجدوا له، واعتقد بتناسخ الأرواح كالبوذية.

وقد كثر أتباعه وفتن به الناس، فتحصن في سمرقند بقلعة سماها (بكش). فأرسل إليه (المهدي العباسي) جيشاً بقيادة (معاذ بن مسلم) فتركه الناس، وبقي وزمرة قليلة من أتباعه، فلما شعر بالهزيمة أشعل النار في القلعة، وأحرق ما فيها، ثم سقى أتباعه وأهله السم وحرقهم وحرق نفسه في القلعة أيضاً.

في القرن الثالث الهجري

القَرَامِطـة[16]

تنتسب هذه الفرقة إلى رجل من سواد العراق اسمه (حمدان بن قرمط) الذي ظهر عام 281 هـ، في خلافة المعتضد بالله العباسي. وكان حمدان هذا صديقاً حميماً، وتلميذاً باراً لليهودي (ميمون بن ديصان) المشهور باسم ميمون القداح وهو أحد الذين أنشأوا الفرق الباطنية الخطيرة في مصر والشام.

وقد طالت أيام القرامطة، وقويت شوكتهم، فكانوا حركة تخريبية، وفتنة سياسية عمياء، مارسـوا العنف، واستباحة الحرمات والشهوات دون رادع.

وكان انتشارهم في العراق والبحرين وفارس، ثم في الاحساء ونجد واليمن والشام، وقد وصل بعض دعاتهم إلى شمال إفريقيا لكنهم لم يتمكنوا من فعل شيء. وكان دأبهم حيثما ساروا وأينما حلّوا القتل والسلب والنهب واستباحة الحرمات وقد حاربهم العباسيون، وكذلك الطولونيون بمصر.

---

(15) أبو مسلم الخراساني: عبد الرحمن بن مسلم، من مؤسسي الدولة العباسية، وقوادها، كان داعية العباسيين في فارس، وتولى إمارة خراسان، قتله أبو جعفر المنصور (137 هـ). انظر وفيات الأعيان (145/3).

(16) انظر: مقالات الإسلاميين (100/1)، والفرق بين الفرق (216).

ومن أمثلة إفسادهم وفسادهم خروج أحد زعمائهم المسمى (أحمد بن عبد الله) إلى دمشق، فأخذ من أهلها المال والخراج، ثم سار إلى حمص فاقتحمها وقتل الذين أسرهم فيها، ثم سار إلى حمارة ومعرة النعمان وغيرهما، فقتل النساء والأطفال، ودخل السلمية فلم يبق فيها عيناً تطرف، ودخل القرى المجاورة يسبي ويقطع الطريق ويأتي من المنكرات كل غريب ورهيب.

وكانت أسوأ سنوات حكم القرامطة سنة 294 هـ حيث خرج زعيمهم المدعو (زكويه)، وغدر بقوافل الحجاج، فصار يقتل الرجال، وينهب الأموال ويسبي النساء. ثم سار يسلك طريق قوافل الحج، فيغور الآبار بالجيف والتراب والحجارة، حتى يمنع الحجاج الماء. وكان سبيله في كل ذلك الغدر والخيانة، حيث كان يعطي الحجاج الأمان ثم يغدر بهم، ولا يبقى منهم أحداً. حتى أن نساء القرامطة كن يحملن الماء بين الجرحى فمن وجدنه جريحاً يطلب الماء أجهزن عليه. وقد بلغ عدد القتلى في هذا العام على أيدي القرامطة عشرين ألفاً.

وتكررت المجازر بوحشية أكثر في عام (312 هـ) حيث خرج (أبو طاهر القرميطي) فابتدأ مجازره بقافلة حجاج الكوفة، فلم يبق منها مخبراً. وفي عام (317 هـ) دخل هذا القرمطي إلى مكة المكرمة في موسم الحج، فسلب الحجاج، وقتلهم شر قتلة، ثم دخل المسجد الحرام، ودخل الكعبة المشرفة وهو سكران ثمل على فرسه فضرب الحجر الأسود بحديدة بيده فاقتلعه، ثم حمله إلى أراضي هجر، فبقى هناك مدة اثنين وعشرين عاماً، وتعطل الحج لسنوات عدة بسبب جرائم القرامطة.

وكان من أسوأ زعمائهم أيضاً (ابن أبي بكر الطائي القرمطي) الذي ظهر في الاحساء، فأباح لأتباعه الخمر والزنا والشذوذ الجنسي، وصار يقدس النار، حتى أمر بقطع يد كل من أطفأ ناراً بيده، وقطع لسان كل من أطفأ ناراً بنفخه[17].

وتقوم حركة القرامطة على المبادىء الآتية:

---

(17) انظر: الفرق بين الفرق (216).

(أولاً) مفهوم الألوهية عندهم أنه صورة من صور البطولة والزعامة، ويجب أن يتجسد الإله في صورة بشرية، حتى يتمكن البشر من أداء عباداتهم إلى تلك الصورة، فيعبدون بذلك إلهاً يعرفونه.

(ثانياً) يعتقدون بأن العقل هو الذي فاضت عنه المخلوقات والأكوان فهو الإله الخالق عندهم.

(ثالثاً) يعتقدون في النبوة أن النبي شخص فاضت عليه من السابق فيوضات العقل، فهم ينكرون الوحي والرسالة من الله تعالى بل هي من العقل.

(رابعاً) ينكرون القيامة والبعث، والجنة والنار، ولا يعترفون بوجود الملائكة أو الجن، أو عوالم الغيب في الآخرة.

(خامساً) لديهم دعوة واضحة وصريحة إلى شيوعية الأموال والنساء، واستباحة كافة الحرمات، وإسقاط الواجبات.

وعلى الرغم من كل هذه الأفعال غير الإنسانية نجد ـ وللأسف الشديد ـ بعضاً من الكتّاب المُحدِثين يثيرون حول القرامطة هالة من الإعجاب والإجلال، وينسبون إليها أنها أول حركة شيوعية جاءت لتحرير العبيد، والقضاء على الطبقية، ويعتبرونها من الحركات الإصلاحية والتحريرية. إن دراسة التاريخ وتفحصه تثبت أن القرامطة كانوا أعداء لكل الحريات الإنسانية الدينية والفكرية والاجتماعية، وشرذمة إرهابية خارجة عن كل خير وذوق وعدالة.

في القرن الرابع الهجري

إخوان الصفا وخلان الوفاء[18]

وهذه الجماعة أيضاً شكل آخر من أشكال ظهور الحركات الهدامة في تاريخ المسلمين. وقد اتخذت هذه الحركة من لباس العلم والفلسفة ستاراً لها، ولم يكن

---

(18) انظر: تاريخ الإسلام (382/3)، ومن ضيع القرآن، شوقي أبو خليل (233).

لها عسكرياً أو سياسياً أي أثر واقعي، وتركت تأثيرها في المجال العلمي والعقلي. ظهرت هذه الحركة في أواسط القرن الرابع الهجري (عام 334 هـ)، فاستخدمت الفلسفة لتقويض أسس جميع الأديان، على عكس جماعة المعتزلة الذين استخدموا الفلسفة والعقل للدفاع عن الدين وحمايته.

وقد وضع إخوان الصفا رسائل في العلوم، وتحفظوا في إظهار آرائهم جهارا، فاستعملوا الرموز، وحشروا آراءهم بين السطور، وأكثروا الوصية لأتباعهم بالتشديد في صياغة رسائلهم وتعاليمهم. وقد وضع هذه الرسائل نخبة منهم أمثال زيد بن رفاعة، ومحمد بن نصر المقدسي، وأبو الحسن علي بن هارون، وأبو محمد النهرجوري. وعدد رسائلهم اثنان وخمسون رسالة تنقسم إلى أربعة أقسام هي:

1 ـ الرسائل الرياضية التعليمية، وعددها أربع عشرة رسالة.

2 ـ الرسائل النفسانية العقلية، وعددها عشر رسائل.

4 ـ الرسائل الجسمانية الطبيعية، وعددها سبع عشرة رسالة.

4 ـ الرسائل الناموسية الإلهية التشريعية الدينية، وعددها أحد عشرة رسالة.

وكان لفكرة (الباطن والظاهر) أثر واضح وواسع في مذهبهم، حيث وجدوا فيه باباً ومدخلاً للتأويل، وأسلوباً للكتابة جعلوا ظاهرها غير باطنها، فخرجت عن معاني الإسلام. ولكي تنتشر أفكارهم بسهولة غلفوها بالعلم، وصبغوها بصبغة المعرفة. وقالوا إن الدين قسمان: ظاهر وباطن، والحقيقة في الباطن، ومن عرف الباطن فليس بحاجة إلى الظاهر من صلاة وصيام وغيرها من العبادات. وقالوا إن علم الأفلاك هو علم الملائكة وعالمهم، وأن النبوة هي من تأثيرات عطارد. كما ذهبوا إلى القول بتناسخ الأرواح، جرياً على فلسفة (فيثاغورث) صاحب علمية التناسخ، الذي تأثروا به في فلسفتهم كثيراً.

ولقد كرّس إخوان الصفا حياتهم وجهودهم لنسف بنيان الإسلام،

وتقويضه من الداخل. فقد عزّ عليهم أن يروا نبياً يختاره الله سبحانه وتعالى من جزيرة العرب يدعو إلى عقيدة صحيحة، وشريعة طاهرة فلا يلبث إلا أن يكون دولة، ويشيد حضارة، ويرغم التاريخ على أن ينحو نحواً جديداً.

في القرن الثالث عشر الهجري

البابيـــة(19)

منذ مطلع القرن الثالث عشر الهجري كانت أوضاع إيران مضطربة دينياً وفكرياً، فظهرت على ساحة الحياة الدينية تيارات شعوبية معادية للإسلام. وكانت هذه التيارات تتمة لسلسلة من المحاولات التي قام بها أعداء الإسلام خاصة اليهود، والمجوس والزرادشتية. وقد ساعدت هذه التيارات على ظهور حركة (الباب الشيرازي) مؤسس حركة البابية. كما استفادت هذه الحركة وغيرها من توفر هذه العوامل في حياة المجتمع الفارسي:

1 ـ وجود عناصر فارسية تعتقد في (زرادشت) وتنتظر ظهور بهرام شاه.

2 ـ وجود عناصر يهودية تترقب المخلّص، وعلى حد زعم اليهود فإن المسيح لم يظهر بعد.

3 ـ وجود عناصر مسيحية تترقب عودة المسيح بعد صلبه.

4 ـ وجود عناصر من بين جهلة المسلمين ينتظرون ظهور المهدي.

5 ـ حالة من الاضطراب الاجتماعي والسياسي والاقتصادي.

ومؤسس حركة البابية هو الميرزا علي محمد المولود في شيراز جنوبي إيران، ونشأ في بيت يدّعي الانتساب إلى سلالة النبي ﷺ. وكان ميلاد الميرزا في 20 اكتوبر عام 1819 م، وعمل مع خاله الذي أوصله إلى مدرسة (الشيخية) التي تلقن طلابها عقيدة رجعة الإمام المهدي. وقد أثرت هذه التربية كثيراً في شخصية

(19) انظر تاريخ المذاهب الإسلامية، الإمام محمد أبو زهرة (239)، والعقائد الباطنية د. صابر طعيمة (327)، واليهودية، د. أحمد شلبي (349).

(ميرزا) وجعلته مؤهلاً لقبول هذه الأفكار، والدعوة إليها.

واستطاع السيد جواد الكربلائي وهو أحد المعلمين الذين أثروا في الميرزا إقناعه بأنه هو (الباب) أي هو الطريق الموصل إلى حضرة الله تعالى، ولذلك سميت فرقته هذه بالبابيّة. وأعلن الباب دعوته عام (1844م) وعمره خمسة وعشرون عاماً. واستمر يدعو إليه سراً وعلانية، معتمداً في ذلك على العقيدة القائلة بأن الإمام المستور لا بد له من إنسان ناطق باسمه، منه تصدر العلوم والأنوار. وبهذا الافتراض صار عند أتباعه حجة لا معقب لقوله، كشأن الإمام تماماً. وبذلك وجد الميرزا في أتباعه طاعة مطلقة وتلقياً لكل ما يقوله. ثم تطور تدريجياً في أباطيله وأضاليله فادعى بأنه هو المهدي المنتظر، وأن روح المهدي قد حلت فيه، وأنه سوف يملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً. ثم لم تزل نفسه تدفعه إلى التطاول على الأنبياء والرسل فادعى لنفسه النبوة والرسالة. ففي رسالة بعث بها إلى أحد العلماء يدعوه فيها إلى مذهبه يقول الميرزا (ولقد بعثني الله بمثل ما قد بعث محمداً رسول الله من قبل)[20]. ثم ازداد ضلالاً بادعائه بأنه أفضل من النبي محمد ﷺ، وأن شريعته ناسخة للقرآن الكريم وللإسلام كله، وأنه قد أوحي إليه كتاب اسمه (البيان). وإلى هذا يشير أحد تلامذته فيقول (فمثلاً في عهد موسى كانت التوراة، وفي زمن عيسى كان الإنجيل، وفي عهد محمد رسول الله كان القرآن وفي هذا العصر البيان)[21].

وقد ألف أحد تلامذته المدعو (الميرزا حسين علي) كتاباً اسمه الإيقان، جاء فيه ببراهين تثبت صحة ادعاء (الميرزا) للنبوة، مستدلاً بآيات قرآنية، وأحاديث نبوية أخضعها لتفسير باطني مقيت.

وبعد هذا الضلال كله ادعى (الميرزا) الألوهية، وذلك بأن قال بأن روح الله قد حلت فيه. وبذلك صار شخصه منبثقاً للحق، ومظهـراً لقدرة الله وجلاله.

---

(20) انظر: العقائد الباطنية 334.
(21) انظر المرجع السابق (336).

وقد قام كل من الاستعمار الانجليزي في إيران، وكذلك الاستعمار الروسي القيصري بتقديم الدعم المادي والعسكري لحركة (الباب)، حيث وفرا للبابية حرية الحركة والتنقل ونشر الدعوة بين مدن إيران وفي تركستان والعراق وصولاً إلى اليمن. وعندما تحركت الحكومة في إيران لمواجهة هذه الحركة قدمت كل من الحكومتين الانجليزية والروسية الدعم الكامل للحركة، وأمدتها بالمال والسلاح والرجال. وقد ركز الجاسوس الروسي (كنيازوا لفوركى) في مذكراته، دوره الشخصي الذي أنيط به لإيصال المساعدات والخدمات لهذه الحركة، وذلك لإحداث شروخ في الصف الإسلامي، ولجعل حركة البابية انقلاباً سياسياً يسهل من خلاله السيطرة على إيران[22].

وتدور الأفكار التي قامت عليها البابية حول المبادىء التالية:

1 ـ العمل على نسخ الشريعة الإسلامية، وذلك بإنشاء دين جديد اسمه (البابية). وقد ظهرت هذه الفكرة في مؤتمر لهم عقدوه عام 1847م في مدينة (بـرشت) وأعلنوا فيـه انسلاخهم عن الإسـلام، ومحـاربتهم للقـرآن وللغـة العربية[23].

2 ـ العمل على الحط من قدر النبي محمدﷺ بإشاعة التفاسير الباطنية المحرفة للقرآن الكريم.

3 ـ الاعتقاد بأن البعث هو بعث الله من يشاء من عباده فقط.

4 ـ الاعتقاد بأن الصراط والميزان والحساب هي معان يقف بها الناس عند ظهور الباب.

5 ـ الاعتقاد بأن النار والجنة غير ما جاء في القرآن، فالجنة هي معرفة الله عن طريق الباب، والنار هي الكفر بالباب.

6 ـ الاعتقاد بأن الله تعالى ليس هو الخالق لكل شيء، وهذا ما جاء في

(22) انظر: المرجع السابق (350).
(23) انظر: اليهودية (351).

كتابهم (البيان).

7 ـ لا تجوز عندهم الدعوة، أو الأمر بالمعروف، أو النهي عن المنكر إلا كما جاء في كتابهم (البيان).

8 ـ الدعوة إلى الإباحية، والتحلل الخلقي

وقد كانت نهاية (الميرزا علي محمد) هي الإعدام في مدينة (تبريز) ثم ألقيت جثته خارج المدينة. وكان ذلك عام 1850 م.

البهائيـة[24]

كان (الميرزا) قد اختار من أتباعه كلاً من (صبح أزل) و(بهاء الله) لكي يتابعوا نشر ضلالاته. وقد حاول شاه إيران البطش بهم عقب إعدام (الميرزا) نظراً لاشتراكهم في عملية فاشلة لاغتيال الشاه. غير أنه بفضل تدخل السفير الروسي، وبعض الجاليات الأجنبية في إيران، فقد اكتفى الشاه بنفيهم خارج إيران.

وظهرت البابية بثوب جديد عام 1868 م في مدينة عكا بفلسطين، وظهر لها زعيم جديد اسمه (ميرزا حسين علي) الملقب (بهاء الله)، وكان أتباعه ينادونه (ربنا الأسمى).

وترى البهائية أنها تدعو لتوحيد أديان العالم كلها في دين واحد. كما أن سلسلة الأديان لا تتم إلا بظهور (البهاء) الذي تعود في شخصيته الروح الإلهية للظهور، لكي ينجز على الوجه الأكمل ذلك العمل الذي مهد له الميرزا علي محمد الذي جاء قبله. فبهاء الله أعظم من الباب لأن الباب هو القائم، والبهاء هو القيوم الذي يظل ويبقى. وقد استحب البهاء أن يسمي نفسه باسم المظهر لأن في طلعته يظهر جمال الذات الإلهية[24].

---

(24) انظر: تاريخ المذاهب الإسلامية (241)، والعقيدة الباطنية (363)، واليهودية (352).
(25) انظر: العقيدة والشريعة في الإسلام، جولد زيهر (244).

وبدأ البهاء وهو في عكا في تدوين مذهبه حيث عارض القرآن، ثم عارض كتاب أستاذه (الباب)، وألف كتاباً سماه (مجموعة الألواح) وضع فيه أسس ضلالاته وانحرافه.

ولما هلك البهاء دفن في (عكا) وأصبح مدفنه مزاراً ضخماً لأتباعه. وخلفه ابنه عباس الذي كان يحمل لقب (سير) من الحكومة البريطانية تقديراً للخدمات التي قدمها لها. ثم خلفه شوقي رباني، حتى انقطعت السلالة عام 1931 م. بعد ذلك اجتمعت الطائفة البهائية في عكا بإشراف اليهود وانتخبوا زعيماً يهودياً لهم اسمه (منون) ليكون زعيماً روحياً لكل البهائيين في العالم.

وقد انتشرت البهائية في أنحاء كثيرة من العالم وخصوصاً في الدول الغربية حيث انتشرت بين اليهود والنصارى والمجوس. واحتضن الاستعمار الأوروبي هذه الحركة، فكانت لها مجلة (نجم الغرب) عام 1910 م، وقدمت لها المساعدات المادية والأدبية، وصارت لها فروع في أمريكا مركزها ولاية شيكاغو[26].

وتعمل البهائية على الترويج للمعتقدات التالية:

1 - ليس للإله وجود في عقيدتهم، بل كل ما يضاف إلى الله من أسماء وصفات هي رموز لأشخاص ممتازين من البشر قديماً وحديثاً، وهم مظاهر لله تعالى، وكان آخرهم وأكملهم هو (بهاء الله).

2 - بناء على ما سبق يرون أن أتباع (بهاء الله) هو الحق المبين، وهو البعث وهو الساعة الكبرى، والانتماء إليه هو الجنة، والكفر به هو النار، ومهمة كل الأنبياء التبشير به.

3 - ينكرون إعجاز القرآن الكريم وبلاغته.

4 - يرفضون كثيراً من الأحكام الإسلامية، فعدلوا في مواقيت الصلاة وكيفيتها، وأسقطوا الصلاة عن المسافر، والصيام لمدة (19 يوماً)، والزكاة لم يتكلموا عنها مطلقاً، نظراً لما كانوا يحصلون عليه من مساعدات من الاستعمار،

(26) انظر: المرجع السابق (250).

والحج مفروض على الرجال دون النساء، وهو يكون إلى مكان إقامة (الباب) أو (البهاء).

5 ـ ألغوا كل الأحكام الإسلامية المتعلقة بـالحلال والحـرام في البيوع والأطعمة، واعتمدوا على العقل في تقرير الشرائع.

6 ـ أباحوا زواج المحارم (كالبنت والأخت).

القاديانية أو الأحمدية[27]

هذه حركة واضحة الارتباط بالاستعمار، وهي وليدته البارة، كانت منذ نشأتها وإلى الآن معولاً هداماً للدين الإسلامي، وسلاحاً فتاكاً في وجه المسلمين. فهدفها كان ولا يزال هو الإسلام، ومحاولة طمس نوره وحقيقته. فهذه الحركة هي أحدث وجه من وجوه العداء المتكرر للإسلام والمسلمين، وهي ترديد لمن سبقها من الدعوات والحركات المضادة للإسلام، وإن كان ذلك بثوب جديد، ولباس حديث.

وقد ظهرت هذه الحركة في مدينة (قاديان) من مدن البنجاب في الهند، وذلك عام 1876 م، أثناء فترة احتلال بريطانيا للهند. وقد ولد مؤسس هذه الحـركة (غـلام أحمد مـيرزا) عام 1852 م، ودرس اللغـة العربيـة، والعلوم الإسلامية، والفلسفة والمنطق. ثم ذهب إلى مدينة (سيلكوت) فانتسب إلى الوظيفة في الحكومة الانجليـزية هنـاك، وتقلد منصب إدارة نائب المنـدوب السامي، واستقال بعد سنوات ليتفرغ لمهمته الجديدة، وهي الدعوة لمذهب جديد. فقد كانت بريطانيا تحتاج لمساندة داخلية في الهند، تدعم موقفها، وبث الفرقة بين الناس ليسهل عليها التغلب على كل مقاومة، وخصوصاً في منطقة كل سكانها من المسلمين الذين يحملون عقيدة الجهاد في سبيل الله تعالى. وكانت

(27) انظر: المتنبي القادياني، المفتي محمود (3) وما بعدها، والفكر الإسـلامي الحديث، محمـد البهي (45)، وتـاريخ المذاهب الإسلاميـة (248)، والعقـائـد البـاطنيـة (371)، وإسـلام بـلا مذاهب (411). والعقيدة والشريعة (259)، وكبرى اليقينيات الكونية، محمد سعيد البوطي (269).

شخصية (غلام أحمد) مستعدة لتنفيذ هذه المهمة. وظهر له أن الطريق الأسهل للوصول إلى الناس هو طرق أبواب العقائد الدينية، وخصوصاً وأن (غلام أحمد) قد درس العلوم الإسلامية. كما أن المسلمين في تلك المناطق كانت لديهم عقائد تساعده على الوصول إلى هدفه، وتجميع الناس حوله. فمن الناس من كان ينتظر (المهدي) بكل شوق وحنين، ومنهم من كان ينتظر (المسيح الموعود) بكل لهفة وخشوع. وهكذا استخدم مؤسس هذه الحركة هذه المرتكزات، واعتمد عليها في نشر أكاذيبه.

فكانت أولى ادعاءات هذا الرجل هي أنه (هو المهدي المنتظر وهو المسيح الموعود). وبنى دعوته على أساس أن عيسى لم يصلب وإنما هرب إلى الهند، وتزوج هناك، ودفن في مكان حدده لهم وهو قبر لأحد علماء المسلمين يزوره المسلمون هناك. وبدأ في إقناع الناس هو عيسى المسيح الموعود. ثم تدرج به الحال فادعى النبوة والوحي، وكان أول وصية أنه أخبر بأن أباه المريض سيموت بعد المغرب (لكنه لم يمت؟..). ثم بدأ يصرح بدعوته، زاعماً أنه يتلقى الوحي من حضرة الله تعالى. فقام في وجهه علماء الشريعة الإسلامية، وطلبوه للمناظرة، فلم يحضر واحدة منها. وكان يتلقى الدعم من الحكام حيثما حل، ويمنعون عنه العلماء حتى لا يناظروه. وفي عام 1896 م عقد مؤتمر للأديان في (لاهور) حضره علماء كثيرون من العالم الإسلامي، وطرح هنالك نفسه على أنه نبي يوحى إليه، وطلب من العلماء أن يتركوه عشر سنوات ينشر مذهبه فإن كان صادقاً فيجب أن يؤمنوا به ويتبعوه، وإن كان كاذباً فسيظهر كذبه. ولكن العلماء تابعوا حربهم ضده بشكل واضح وقوي

وفتحت الحكومة البريطانية المجال لغلام أحمد في كل شيء، فبنى مساجد خاصة له، وأنشأ مجلة خاصة سماها (مجلة الأديان) باللغتين الأوردية والانجليزية. وفي عام (1905) بنى مدرسة دينية عربية في (قاديان) لتخريج دعاة لمذهبه. وفي عام (1907 م) قامت حركة وطنية في البنجاب ضد الانجليز، فحاربها بإيعاز من بريطانيا. وانتهت حياة هذا المتنبيء في عام (1908) بميتة شنيعة[28]، إثر إصابته

(28) وجد ميتاً في المرحاض، ورأسه منكوس.

بالكوليرا. وتولى بعد (غلام أحمد ميرزا) أربعة خلفاء آخرهم هو (طاهر بن محمود بن غلام أحمد).

وقد نشطت الحركة بعد موت (غلام أحمد)، كما تحول اسمها إلى (الأحمدية) فصارت عقيدتها تتسم بالباطنية، وتحاول الانتشار بين المسلمين، وبين غيرهم. ويوجد أتباعها الآن في أمريكا، وأوروبا، وإفريقيا، وآسيا، ويدعون أن دعوتهم هي الإسلام الصحيح، وأنهم يجمعون الإنسانية كلها. ولقيت (الأحمدية) من حكومة الباكستان سابقاً دعماً كبيراً، ثم ما لبثت أن ضيقت على الحركة وحاربتها، فانتقلت الحركة إلى لندن (بريطانيا)، حيث أعطيت لها مساحة (50 كم^2) خمسين كيلومتراً مربعاً، وأقيمت لهم كلية خاصة لتخريج دعاة لهم لنشر دعوتهم في العالم كله. ولا زالت هذه الدعوة تجد الدعم الكامل من بريطانيا وإسرائيل. وللحركة القاديانية ارتباط قوي بالاستعمار الأوروبي. يقول الأستاذ أبو الحسن الندوي (وقد تحقق علمياً وتاريخياً أن القاديانية وليدة السياسة البريطانية، فقد أهمَّ بريطانيا وأقلقها حركة المجاهد الوطني الإمام أحمد بن عرفان الشهيد عام 1841 م، وكيف أنه ألهب شعلة الجهاد والفداء وبث روح النخوة الإسلامية والحماسة الدينية في صدور المسلمين في الربع الأول من القرن التاسع عشر..)[29].

ونتبين صحة هذا الكلام عند استعراض أقوال مؤسس هذه الحركة، غلام أحمد، حيث يقول (فإن ديني الذي أبديه للناس مرة بعد مرة هو أن الإسلام منقسم إلى قسمين، الأول: أن نطيع الله تعالى. والثاني أن نطيع الحكومة التي أقامت الأمن، وأنجتنا في ظلها من أيدي الظالمين... هذه الحكومة هي الحكومة البريطانية). ويقول أيضاً في تفسيره لقوله تعالى: ﴿**أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم**﴾[29]. (إنما هم هؤلاء الانجليز لا غيرهم، وأنهم مفروض على القاديانيين طاعتهم والنصح لهم بكل صدق وأمانة). ويوصي أتباعه بأن ينظروا إلى الحكومة البريطانية باعتبارها رحمة وبركة لهم، فهي الدرع الذي يقيهم، وأن

---

(29) انظر الفكر الإسلامي الحديث (45).

الانجليز خير ألف مرة من المسلمين الذين هم أعداؤهم. كما أنه يفتخر بأنه من سلالة عائلة خدمت الحكومة الانجليزية.

وقد حرم هذا المتنبىء على أتباعه محاربة الانكليز، وحثهم على تقديم يد المساعدة لهم، واعتبر كل من يحاربهم كافراً ومرتداً. وفي هذا يقول محمد إقبال عن هذا الدعي (بأنه كان مريداً مخلصاً للسادة الانكليز وأنه كان يعتقد أن بهاء الإسلام ومجده في حياة العبودية، وأن سعادة المسلمين في أن يبقوا محكومين أذلاء بين أيدي الانكليز، وأنه كان يعد حكومة الأجانب المستعمرين رحمة إلهية)[30].

ومما يجب ذكره أن (دولة اسرائيل) تدعم حالياً هذه الحركة بالمال والامكانيات، حيث أقامت لهم مركزاً في (حيفا)، وسمحت لهم دون غيرهم من الفئات المنتسبة إلى الإسلام بحق الخروج والدخول إلى فلسطين المحتلة بكل سهولة ويسر. إذ يخرجون إلى البلاد العربية والإسلامية باسم الدعوة الأحمدية، ويعملون جواسيس لحساب اسرائيل[31].

وتدعو حركة القاديانية إلى غرس المعتقدات التالية:

1 ـ يعتبر الركن الأصيل في حركة القاديانية هو الإيمان بأن غلام أحمد هو المسيح الموعود والمهدي المعهود، وأن يطاع ولا يعصى.

2 ـ الزعم بأن عيسى ـ عليه السلام ـ هاجر بعد موته الظاهري إلى كشمير في الهند، لينشر تعاليم الإنجيل، ودفن هناك، وقبره معروف.

3 ـ ادعاء (غلام أحمد) أنه المهدي، وأن روح عيسى قد حلت فيه، وأنه نبي.

4 ـ الاعتقاد بأن الجهاد ليس هو اللجوء إلى القوة أو استعمال أدوات الحرب مع غير المؤمنين بل هو وسيلة من وسائل الاقناع.

5 ـ الاعتقاد بعدم جواز الصلاة على المسلم الميت ما لم يكن قاديانيا،

---

(30) انظر: المتنبىء القادياني (9).

(31) أفضل مراجع هذه القضية كتاب (القاديانية مطية الاستعمار البغيض) للشيخ محمد خير القادري.

ويحرمون دفن المسلمين في مقابرهم.

6 ـ لا يجيزون الزواج من مسلم أو مسلمة لأنهم كفار في نظرهم.

7 ـ لا تصح صلاتهم خلف إمام مسلم، وصلاتهم لها كيفية خاصة.

8 ـ الوحي عندهم لم ينقطع، والملائكة تنزل على كل مؤمن بدليل الآية: **﴿إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة﴾**(32).

9 ـ ينكرون مصادر التشريع الإسلامي، إلا الكتاب والسنة، ولديهم تفسيرات باطنية لكل منهما.

10 ـ يعتبرون مذهبهم هو الدين الصحيح وما سواه باطل.

11 ـ يعتقدون أن القاديانية سوف تعم أرجاء العالم كله.

وبعد هذا العرض الموجز لأهم الفرق المحسوبة على الإسلام أود أن أسجل الملاحظات التالية التي أرى أنها كفيلة بأن تلقي ضوءاً آخر على هذه الفرق ليتبين المسلمون علاقتها بالإسلام الصحيح الذي أنزله الله على رسوله ﷺ وسجله في كتابه العزيز القرآن الكريم.

أولاً: إن الإسلام دين الجماعة الواحدة أي هو دين الكل وليس دين الجزء فالخطاب القرآني توجه لكل الناس وما لم يكن المسلمون على وفاق ويكونون جماعة واحدة فهم بعيدون عن روح الإسلام وتعاليمه.

ثانياً: إن الرسول ﷺ اهتم بأمر الجماعة المسلمة ككل وكان التآخي الأساس الذي قامت عليه الدولة الإسلامية ولم يتقدمه في اهتمامات الرسول بعد هجرته إلى المدينة إلا بناء المسجد الذي هو وعاء الجماعة المسلمة ولذلك فإن ظهور الفرق كان خروجاً عن مبدأ التآخي الذي بينه القرآن وحرص الرسول على تطبيقه والالتزام به كأساس لتقدم المسلمين وانتصارهم، فالفرق أياً كان شكلها تعتبر هدماً لروح التآخي في الإسلام.

---

(32) سورة فصلت (30).

ثالثاً: إن سبب ظهور التفرق في صفوف المسلمين ونشوء عصر الفرق كان نتيجة أمر دنيوي هو الصراع على السلطة على الرغم من أن القرآن يوضح بشكل جلي أن هذا الموضوع يجب أن يكون شورى بين جميع المسلمين وليس لخاصتهم فالقرآن يصف الجماعة المسلمة بقوله: ﴿**والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون**﴾[33] ومن هنا فإن ظهور التفرق كان بسبب بعد المسلمين عن منهج القرآن الكريم ولا عصمة لهم من ذلك إلا بالرجوع إلى كتابهم وسنة نبيهم ﷺ.

رابعاً: إن هذا الخلاف السياسي تولد عنه خلاف عقدي حيث صارت الآيات والأحاديث مثار جدل بين الفرق المتصارعة مما تسبب أحياناً في مضار كثيرة لحقت بالفكر الإسلامي حيث أن عصر الفرق هو المسؤول عن الوضع في الحديث والكذب على رسول الله ﷺ وهو المسؤول عن إدخال تفاسير منسوبة إلى الرسول ﷺ وإلى بعض صحابته، ومن هنا فإن هذه المرحلة قد ألحقت بالمسلمين الكثير من الأذى نتيجة حرص كل فرقة وطائفة على تعزيز موقفها برأي ديني يجذب لها الأتباع والمريدين.

خامساً: الخلاف العقدي الذي أشرت إليه في النقطة السابقة هو اختلاف في الدين وهو أمر حذر منه القرآن الكريم حيث يقول: ﴿**شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه**﴾ (الشورى 13) وبين القرآن أن الاختلاف في الدين يصل أحياناً إلى مرتبة الشرك فقال: ﴿**منيبين إليه واتقوه وأقيموا الصلاة ولا تكونوا من المشركين من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا كل حزب بما لديهم فرحون**﴾ (الروم 30 ـ 31) وتبرأ القرآن من كل الذين يختلفون في الدين حيث يقول: ﴿**إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم في شيء إنما أمرهم إلى الله ثم ينبئهم بما كانوا يفعلون**﴾ (الأنعام الآية 159). وهكذا نجد أن القرآن صريح في وصف كل من يختلف في الدين اختلافاً مضراً به بأنه بعيد عن

---

(33) الشورى آية 38.

أن يكون في دائرة الإسلام (أن يحسب من المسلمين) ولا مجال في إبقاء هذه الفرق في دائرة الإسلام أو تسميتها بالفرق الإسلامية فذلك باطل.

سادساً: إن هذه الاختلافات السياسية والعقدية كانت باباً فتح على مصراعيه ليلج منه أعداء الإسلام لتخريبه وكان أول الداخلين من هذا الباب اليهود الذين شقوا طريقهم بسهولة لتجذير الفرقة بين المسلمين بما أنشأوه من فرق يعرفها كل من له دراية بتاريخ الفكر الإسلامي أو بما أدخلوه من موروثات دينية يهودية لتكون عوناً في تفسير كثير من آيات القرآن الكريم الأمر الذي سبب تراكمات تراثية لا تنتسب إلى الإسلام وإنما هي من تزوير اليهود وتلفيقاتهم وهذا سبب في نشوء جيل يعتمد على هذه التراكمات في فهم الإسلام بل ويتشبث بها ويدافع عنها ويعتبر أن المناقشة فيها من أكبر البدع والضلالات وسبب كل ذلك إنما هو الفرق والتفرق في الدين.

سابعاً: خلافات جدلية سفسطائية أدت بالمسلمين إلى الميل إلى التعصب الأعمى بعد أن غرس القرآن الكريم فيهم روح الجدل بالتي هي أحسن **﴿قل هذه سبيلي أدعوا إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني وسبحان الله وما أنا من المشركين﴾ ﴿قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً﴾**[34] وإذا كان ذلك مع غير المسلمين فما بالك بالمسلمين، ولذلك فإن هذه الفرق تعتبر مسؤولة من هذه الزاوية عن الخروج بالمسلمين عن دائرة الإسلام والابتعاد بهم عن روح القرآن وتعاليمه.

ثامناً: أن هذه الفرق وغيرها قد شغلت المسلمين بتوافه الأمور وهوامشها وألهتهم عن القضايا الرئيسية التي تتعلق بنشر الإسلام ومتابعة قضاياه في العالم. وكذلك نشر العلم المؤدي إلى التقدم والمؤدي إلى تحقيق خلافة الإنسان لله في هذه الأرض واستعمارها فعصر الفرق هو المسؤول عن تخلف المسلمين وهزائمهم في ميدان المواجهة الحضارية.

---

(34) آل عمران آية 64.

تاسعاً: أن هذه الفرق وغيرها قد خلقت مناخاً اجتماعياً سيئاً وجد فيه العالم الغربي أرضية صالحة للاستيلاء على العالم الإسلامي وتكبيله بمزيد من الفرقة حين زرع فيهم الكثير من الفرق المشار إلى بعض منها في هذا البحث أو بها أسس أو تبنى من أحزاب وتيارات سياسية نسب بعضها إلى الإسلام وكانت وبالاً عليه وهي في الحقيقة لا تخدم إلا أعداء الإسلام والمسلمين.

وأخيراً هذه وجهة نظر ورؤية شخصية تحليلية وقراءة متمعنة في تاريخ الفرق في الإسلام ونشأتها وعلاقة ذلك بما نص عليه القرآن الكريم وعلى أساس ذلك يمكن القول بأن هذه الفرق المنحرفة في تاريخ المسلمين كانت خطراً كبيراً على روح الإسلام النقية، وعقائده الصافية الواضحة، وأنها هددت وما زالت تهدد وضع الإسلام الحقيقي. ولولا صدق الإسلام، وقوة بنيانه، ونصرة الله له لأصاب الإسلام أكثر مما أصابه وحلّ به. ولو أن هذا الحجم الكبير من هذه الهجمات، والتيارات المعادية تصدت لأية عقيدة أخرى غير الإسلام لقضي عليها، وجعلها نسياً منسياً. ولكنه دين الله تعالى، الذي تكفل بحفظه: **﴿يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم والله متم نوره ولو كره الكافرون﴾**[35].

ختاماً: أسأل الله تعالى أن ينصر دينه، ويعز عباده، ويرد كيد الكائدين إلى نحورهم وليجعلهم هم الأخسرين. وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين.

---

(35) سورة الصف (8).

نحو العمل الإسلامي الموحّد في السّنغال

د. شارنوكاه الحبيب
جامعة دكار - السنغال

منذ اتفاقية استقلال السنغال من الغزو الفرنسي، ظهرت حركات تربوية ثقافية واجتماعية باسم الاتحادات والجمعيات والمؤسسات الإسلامية بدون وضع خطط عمل واضحة وموحدة بحيث يمكن السير عليها بل صارت كل جهة تعمل على منهجها المنعزل. وظهر الأمر، في بداية عهده، باسم الدوائر الدينية لبعض الطرق الصوفية التي حاولت هي الأخرى تكوين اتحاد فيدرالي إسلامي في السنغال ولكن من غير منهج في التخطيط التربوي واهتم بالتعليم العربي الإسلامي بجانب اهتمامه بسياسة الدولة وصار صاحب الحق الرسمي الأول في التمثيل الثقافي الإسلامي وقد أنشىء قبله الاتحاد الثقافي الإسلامي وصار إنشاء الجميعات يزداد سنة تلو أخرى منها ما انضمت إلى حظيرة الاتحاد ومنها من لم تنضم إليه لعدم موافقة مبادىء أصحابها لمبادىء الاتحاد في كثير من بنود الدعوة إلى الإسلام ولازمت زيادة الإنشاء زيادة الأهداف والانتماء ويظهر ذلك جلياً عند الاكتفاء بالمضاف إليه أو النعت والمنعوت لهذه الاتحادات والجمعيات والمؤسسات على النحو التالي:

9 ـ الإنتماء إلى التربية والثقافة الإسلامية البحتة وسجلت تحت هذا الإسم جمعيات كثيرة منها جمعية الإسلام والنهضة الإسلامية والثقافة الإسلامية، والمتطوعين للتربية والثقافة الإسلامية، والتقدم الإسلامي، والهدي الإسلامي، والمعهد الإسلامي، والشبيبة الإسلامية والترقية الإسلامية والدروس الإسلامية.

2 ـ اتجاه التعليم العربي وهذا أيضاً يشمل عدة جمعيات ذات اتجاه تعليمي عربي بحت أو مزدوج ومنها رابطة معلمي اللغة العربية.

3 ـ اتجاه البحث والدراسة لم تسجل تحت هذا العنوان إلا جمعيات قليلة ومنها جمعية البحث ونشر العلم والحلقة الدراسية والبحث في الإسلام والتنمية.

4 ـ الإنتماء اللغوي والمهني وعند ظهور تضخم الشهادات العربية وعدم تحصل حامليها على العمل ظهرت الحاجة إلى إنشاء جمعيات معبرة عن مشاعر هذه الطبقة العاطلة وضرورة دمجهم في وظيفية معينة حكومية أو خاصة وأنشئت لأجلها جمعية خريجي الكليات وبالمعاهد العليا الزراعية العربية ونقابة مدرسي اللغة العربية التي لها أهداف ثقافية وسياسية.

5 ـ الاتجاه السلفي: وقد ظهرت جمعيات ذات نشاطات ملموسة في الدعوة إلى العقيدة السلفية وإنشاء المراكز الثقافية التابعة لها ومنها حركة الفلاح للثقافة السلفية الإسلامية وجماعة عباد الرحمن والمعهد الحنفي وهي مؤسسات ذات صبغة سلفية على الرغم من اختلاف اتجاهات مؤسسيها ومنهم من يرى ضرورة الاكتفاء بالعمل الثقافي ومنهم من يرى بالإضافة إلى العمل الثقافي ضرورة التدخل في السياسة لإقامة دولة إسلامية ومنهم من يرى ازدواجية السلفية القديمة بالصوفية الخالصة.

6 ـ الاتجاه الصوفي، وقد تظهر هذه الظاهرة بالنظر إلى إسم من أضيف إليه اسم المؤسسة أو من قام بإنشائها ومن أمثال هذه المؤسسات معهد الحاج عبد الله نياس بكولخ ومعهد الحاج مالك سي بدكار في حي غلتابي ومعهد الأزهر في دار السلام (دام) الذي أنشأه الشيخ مرتضى أمباكي بن الشيخ أحمد بمبا أمباكي ولهذا الأخير فروع كثيرة في الأقاليم السنغالية. وأيضاً معهد الشيخ أحمد أمباكي

بجريل بن الشيخ مصطفى أول خليفة للطائفة المريدية.

7 ـ الاتجاه التعاوني الإسلامي والاقتصادي التجاري، وعند زيادة الحركات التعاونية المسيحية في أراضي البلاد بشعار التبشير المسيحي في سنوات الجفاف ظهرت الحاجة الأخرى الجديدة إلى إنشاء جمعيات تعاونية تحمل في طياتها التعاون الثقافي والاقتصادي والاجتماعي كي لا يرتد بعض من آمن بالإسلام عن دينهم من ذوي العقول الضعيفة والفقيرة وقد بدأ يظهر ذلك فعلاً ولذلك أنشئت جمعيات التعاون الإسلامي باسم الجمعية التعاونية الإسلامية والتعاون الإسلامي والجمعية الإسلامية لرعاية المعاقين والأيتام وخزينة التضامن الإسلامي وكلها للوقوف أمام هذه الحركات الجديدة.

8 ـ اتجاه تجمع الشبيبة وقد ظهر هذا الاتجاه قوياً في السنوات الأخيرة ظهوراً قوياً وانضم إليه كثير من الشباب المنتمين أصلاً بالطريقة التجانية ولهذا الاتجاه انتماء ديني وسياسي واجتماعي وثقافي.

9 ـ الاتجاه القرآني وكان هذا الاتجاه سائداً في جميع أراضي البلاد منذ دخول الثقافة العربية الإسلامية في هذه الديار ولكن كان إنشاء المدارس بواسطة الطرق التقليدية ثم أنشئت في هذا القرن العشرين مدارس قرآنية حديثة تهتم بتحفيظ أولاد المسلمين القرآن الكريم وظهرت في معظم أقطار البلاد من أقصى الشمال إلى أعمق الجنوب ونذكر منها على سبيل المثال لا على سبيل الحصر، مدرسة ككي القرآنية ومدرسة دار الأرقم في فاس هادي طوري ومدرسة نور الصباح فاس سرن باي أمباي نياس في كرمبه جخ ومدارس سان لويس ومنها مدرسة سرن مالك كان التي تطورت إلى المدرسة المحسنة المالكية بفروعها العديدة ومدرسة مصمب جيرجك التي تطورت إلى مدرسة المحسنة المأمونية. وقد ساهمت المرأة المسلمة في إنشاء هذه المدارس القرآنية وأهمها مؤسسة مريم نياس في دكار وغيرها وهي كثيرة.

10 ـ بيوت العلم وبواسطتها انتشرت تعاليم الإسلام السمحة في كل أقطار البلاد وكان الاستعمار الفرنسي يحاول عرقلتها بوضع قيود عديدة وشروط شاقة

لفتح مدرسة إسلامية ولكن إرادة الله هي الغالبة ومن إرادته، تبارك وتعالى، أن تزيد هذه القيود انتشار هذا التعليم في كل قطر من أقطار البلاد.

١١ ـ اتجاه الصحافة الإسلامية باللغات الأوروبية (الفرنسية) باعتبار أن اللغة المتداولة في مكاتب الدولة وإداراتها المختلفة هي الفرنسية ومن أهم هذه الصحف، الدراسة الإسلامية، والفجر، والجمرة، والمسلم وإفريقيا المسلمة، واليقظة الإسلامية، والعمل الإسلامي وكلها ناطقة باللغة الفرنسية للسبب السابق الذكر أن ظهرت مؤخراً جريدة الأصداء للتعاون العربي الإفريقي باللغة العربية ولهذه الصحف ازدواجية الثقافية الإسلامية والسياسية والاجتماعية.

12 ـ الاتجاه السياسي، وفي السنوات الأخيرة بدأت تظهر، في ساحة الثقافة العربية الإسلامية، جمعيات ومراكز ونوادي ذات دلالات سياسية وثقافية لكونها تحمل أسماء الملوك والرؤساء منها ومركز فيصل بن عبد العزيز آل سعود، ومركز صدام حسين ومعهد محمد الخامس، ومعهد جابر أحمد الصباح، ورابطة علماء السنغال والمغرب للتعاون الثقافي والصداقة السنغالية الكويتية ونادي الشاذلي بن جديد وغيرها من المؤسسات ذات صبغة سياسية واجتماعية وثقافية وتعاونية.

13 ـ الاتجاه الإغاثي وعندما ظهر الجفاف في كثير من الأقطار العالمية في السنوات الأخيرة، وخاصة في إفريقيا غرباً وشرقاً وشمالاً وجنوباً بدأ المحسنون من المسلمين الأغنياء ينظمون تبرعات وزكوات بإنشاء الوكالات الإسلامية والهيئات الإسلامية للإغاثة وبعضها على إشراف رابطة العالم الإسلامي، وهذا الاتجاه الإغاثي بدأ يظهر في السنغال عقب سنوات الجفاف لقصد إغاثة المسلمين في هذا القطر غير أنها تحتاج، كذلك، إلى وضع خطط واضحة لتوحيد أعمالها الإسلامية وتهتم هي الأخرى بدور التنظيم لا بدور الإنشاء مثل إنشاء المدارس القرآنية النموذجية بعد أن عمت المدارس القرآنية كل البلاد منذ قرون عديدة. اللهم إلا إذا كان هذا الإنشاء في إطار إتيان أمر جديد يكون في شرف المسلمين مثل إنشاء المشاريع الجديدة للتنمية الاقتصادية والزراعية والتنمية الاجتماعية والصحية ولذلك نبارك الخطوات البدائية التي تجريها الوكالة الإسلامية في إنشاء

المشاريع الزراعية داخل القرى السنغالية ومساهمتها بعلاج المرضى وتقديم أدوية إليهم وأيضاً تدخل الهيئة الإسلامية التابعة لرابطة العالم الإسلامي في العيادات الطبية والمستوصفات، وهذا الاتجاه يحتاج إلى توحيد الجهود ووضع خطط واضحة للسير عليها.

14 ـ الاتجاه التنظيمي، وعندما وصلت الحركات الإسلامية الثقافية التعليمية أوجهاً في الخطورة لعدم وجود منهج واضح وبرنامج مخطط وصارت الشهادات العربية الإسلامية تمنح لغير المستحقين لها لاحظ، المسلم الغيور الأستاذ أبدير تشام، وزير التربية السابق، خطورة هذا الوضع اتفق مع عبد العزيز سي الإبن بالاجتماع مع المعنيين بأمر التعليم العربي الإسلامي في السنغال ومطالبتهم بإعادة تنظيم التعليم العربي الحر الذي تنشره الجمعيات السابقة الذكر وتم الاتفاق بعد ذلك بإنشاء اللجنة الوطنية لإعادة تنظيم التعليم العربي الحر في السنغال وفي حظيرتها خمس لجان فرعية وهي:

1 ـ لجنة الترجمة والوثائق لترجمة الوثائق إلى اللغتين العربية والفرنسية.

2 ـ لجنة البرامج والتوقيت لوضع برامج المرحلة الابتدائية والإعدادية والثانوية.

3 ـ لجنة الشهادات والامتحانات لوضع الشهادات الموحدة في جميع مراحل التعليم ورسم خطوات الامتحانات.

4 ـ لجنة التشريع المدرسي لوضع الطرق أو الخطط القانونية للتعليم العربي الحر.

5 ـ لجنة التأليف لتأليف الكتب التعليمية المدرسية في جميع المستويات.

وتسعى اللجنة الوطنية إلى وضع خطط عمل موحدة تصل بواسطتها إلى توحيد البرامج الدراسية والشهادات والامتحانات والكتب المدرسية وكلها تكون في قانون صريح يمكن العمل به لأن غرض كل هؤلاء المسلمين، هو العمل لصالح الإسلام والوقوف أمام التحديات اللادينية ونشر تعاليم الإسلام السمحة

على منهج واضح الأهداف والاتجاهات وتم حالياً من أعمال هذه اللجنة الوطنية ولجانها الفرعية ما يلي:

1- وضع تشريع للمدارس الحرة العربية في السنغال.

2- وضع نماذج الشهادات الموحدة للمرحلة الابتدائية والإعدادية والثانوية للتعليم العربي الحر.

3- وضع برامج المرحلة الابتدائية بسنواتها الست.

4- وضع برنامج المرحلة الإعدادية بسنواتها الأربع.

5- إعداد متقدم لبرنامج المرحلة الثانوية بسنواتها الثلاث.

وإذا كان المسلمون قد نجحوا فعلاً بإنشاء لجنة وطنية كهذه، تضم حوالي خمسين جمعية إسلامية فكان بالإمكان، لو نظموا أمورهم، أن يتقدموا إلى الأمام نحو العمل الإسلامي الموحد في التعليم والتربية، والثقافة، والتعاون، والصحافة، وطرق الإغاثة الإسلامية بل في كل ما من شأنه مجد المسلمين وشرفهم عملاً بقوله تعالى: ﴿**واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا**﴾ صدق الله العظيم.

الآيات الشيطانية

بين

الرواية التاريخية المختلقة و الحقيقة العلمية الموثقة

الدكتور: شوقي أبو خليل

أصبح من المعروف أن الاستشراق ـ وكذلك التَّبشير ـ يكرِّر نفسه على رأس كلِّ جيل، فالمخطَّط القديم ـ الجديد يركِّز على محاربة الإسلام، وتوجيه الافتراءات والشُّبَه حوله، وحول رسول الله ﷺ، وحول تاريخ الإسلام وأعلامه، مع تشويه الإسلام في نظر النَّصارىٰ لحجبهم عن حقائقه، وتحذيرهم من (خطر) الاستسلام له، والعمل بجد لتنصير المسلمين عن طريق التَّبشير، الَّذي وضع الاستشراق خدماته بين يديه.

يقول اللُّورد البريطاني المسلم هِدْلي[1]: «إنَّه لمن المحزن حقّاً أنَّنا نجد

(1) هو اللورد هِدْلي الملقَّب بسيف الرحمن رحمة الله فاروق، رئيس الجمعية الإسلاميَّة البريطانية، والمتوفى بلندن في يونيه 1935 م عن إحدى وثمانين سنة، تخرَّج في جامعة كمبردج، وكان اللورد رحمة الله رجلاً واسع الأُفق، ذكي الفؤاد، حصيف الرأي، عالي الهمة، قوي العزيمة، لم يدخر جهداً ولا مالاً في سبيل نشر الإسلام، حتَّى لقد قام في سن السبعين برحلات إلى مصر وجنوب إفريقية والهند في سبيل الدين.

كثيراً من المبشّرين وغيرهم من رجال الدين المسيحي، يتعمّدون عَرْضَ ديننا الحنيف على النَّاس في صورة مشوَّهة، كم قيل لي في أثناء الحديث: إنكم تعبدون محمداً، وتتزوجون أربعاً، أو إنكم تعتقدون أن النِّساء ليست لهن أرواح، ولا يباح لهن دخول المسجد، هذه الأقوال تقال لي بنيَّةٍ حسنةٍ، ومقصدٍ بريء، ولكنها تدل أبلغ دلالة على مدى الدِّعايات المُضَلِّلَة، والمفتريات الزَّائفة الشائعة بين النَّاس، وإنَّه لمن الخِسَّة والدَّناءة، أن يحاول المرء عامداً ترويج معتقداته الدينيَّة بافتراء الأكاذيب على دين غيره»[2].

لقد روَّجت الكنيسة البريطانية مع مطلع هذا القرن لكتاب عنوانه: (أحلام المرأة ورسالتها)، للآنسة لورا هيلين سوبريدج، صُدِّر برعاية أسقف لندن، الَّذي وصفه في المقدِّمة بأنَّه كُتَيِّب جميل، وأوصىٰ الأُمَّة والكنيسة بقراءته، ومما قالته لورا هيلين سوبريدج في هذا الكتاب: «انظر إلى هذا التَّهديد الفظيع، والإنذار الرَّهيب، إذ هلال النَّبي يرفرف على 222 مليون[3] من الجنس البشري، ويسعىٰ جاهداً للسَّيطرة على الأمم ضد صليب المسيح، إن هذا الهلال الذي يشبه السَّيف المقوَّس، يمثِّل بحق الرُّوح العالميَّة الَّتي حملت الناس على اتباع الدِّين بحد السَّيف، ذلك الدِّين الَّذي ينزع إلى حبِّ المادة والشَّهوات»[4].

كتاب ضمَّ بين دفَّتيه مفتريات عن الإسلام، وأقوالاً مجحفة في حقِّ رسول الله ﷺ، وإنه لمن دواعي الأسف أنَّه ليس الجهل وحده هو الَّذي حجب أنظار أهل الغرب عن مشاهدة أنوار المصطفى ﷺ، بل ران على قلوبهم ما

---

(2) المثل الأعلى في الأنبياء، تأليف خوجه كمال الدين، عرَّبه أمين محمود الشَّريف، قدَّم له اللورد هِدْلي، طبعة دار الفكر المعاصر ـ بيروت، ص 18.
(3) هذا الرقم يمثِّل عدد المسلمين مع مطلع القرن العشرين، وهم اليوم قرابة مليار مسلم.
(4) المثل الأعلى في الأنبياء، ص 21.

كانوا يكسبون من افتراء الكذب، وتحريف الوقائع، وكتمان الحقائق، وكلما ظهر في أُوروبا أَحد المنصفين ممن لا يخشون في الحقِّ لومة لائم، وقفت الأَقلام الموظَّفة في وزارة المستعمرات تلوم وتخطِّىء، حتَّى وُصِفَ المؤرخ الانكليزي جيبون[5] بأنه كاتب وثني، لأَنَّه أَثنىٰ على النَّبيِّ ﷺ، وقال كلمة الحقِّ عن حال المسيحية وقت مبعثه، مما لم يَرُق في نظرهم.

ولما جاء كارليل[6]، وكشف النِّقاب عن الجمال المحمدي وجَلاَّه لأَعين الغربيين، هبَّت في وجهه القيحة القديمة بعنف، حتَّى اضطر عميد جامعة ادنبرة[7] أن يذعن لها، واضطر على الرَّغم من قوة شكيمته أن يخفف من لهجة ثنائه فيما بعد، ولكنه على كلِّ حال فتَّح أَعيناً عُمْياً، وآذاناً صُمّاً. وأُعقب كتاب كارليل (الأَبطال)، ما كتبه هجنز وديفونبرت وبوزورت سمث في انكلترا، وكرهل وجريمنس في أُلمانية، وكيتا في إيطالية، الَّذي يرى علماء الغرب أَنَّه هدم الدَّعاوىٰ المتكرِّرة الَّتي يحتج بها النَّصارى على الإسلام، وجملة القول أن نظرة الغرب إلى النَّبيِّ ﷺ قد تغيَّرت، فلم يعد في نظر الغرب دجَّالاً بل مصلحاً عظيماً، ولم يعد مُصَاباً بمرض عصبي، يشكو من الصَّرَع، بل رجلاً ذا شخصيَّة عظيمة، وعزيمة ماضية، ولم يعد ملكاً مستبداً يسعىٰ وراءَ مآربه الشَّخصيَّة، بل حاكماً مستنيراً يغمر الرَّعيَّة بحبِّه وفضله، ولم يعد رجلاً وصولياً، بل نبياً ذا مبدأ ثابت لا يحيد عنه ولا يتزحزح، كلُّ هذا قد اعترفت به أُوروبا اعترافاً صحيحاً[8].

(5) ادوارد جيبون: [1737 ـ 1794] مؤرخ انكليزي، أَلَّف (تاريخ تدهور الامبراطورية الرومانية وسقوطها)، الَّذي لقي استحساناً عظيماً.

(6) توماس كارليل: ولد بجنوبي اسكتلاندة سنة 1795 م، عاش ستة وثمانين سنة، قضاها في وضع التآليف الجليلة بين فلسفة وتاريخ، أشهر مؤلفاته كتاب (الأَبطال)، الَّذي ترجمه إلى العربية محمد السِّباعي، ونشرته دار الكاتب العربي.

(7) إدنبرة Edinburgh عاصمة اسكتلاندة، عند مصب نهر فورث، مشهورة بجامعتها وكاتدرائيتها وصناعاتها.

(8) المثل الأعلى في الأنبياء، ص 25، عن السيد خودو بَخْش، صحيفة المعهد الإسلامي ـ كلكتا.

على أن هذا الاعتراف لم يعكِّر من صفو أعداء الإسلام، طالما كان مطوياً في بطون الكتب، لا يعرفه، إلاَّ القليل من أهل العلم، ولكن إسلام عدد من كبار القوم. فتَّح أعين الغربيين على دراسة الإسلام ومزاياه، وهذا أشاع الاضطراب في معسكر الحاقدين، فكان كتاب: (آيات شيطانية: Satanic Verses) لسلمان رشدي، الَّذي ظهر في وقت أزمة الغرب الماديَّة، وفي نطاق غيبة البديل الحضاري لأزمة الغرب الخانقة، نرى بعضهم يتطلَّع إلى الإسلام باعتباره المنقذ الوحيد للبشريَّة، فكان الحل عندهم تشويه (البديل المنشود)، وراح الإعلام الغربي -على مدى أشهر- يكيل المدح للكتاب لم يمحِّص أو يوثِّق أو يحلِّل، حتى وصفته الصَّندي تايمز اللَّندنيَّة بأنه «قطعة فنيَّة رائعة في شكل رواية، تعتبر أكثر طموحاً من أي عمل آخر كتب في هذه الأَيَّام»[9].

والغرب أقام الدُّنيا ولم يقعدها بعد، فالأمر أكبر من سلمان رشدي وكتابه، وأكبر أيضاً من حكاية (حُرِّيَّة الرَّأي)، الَّتي لم يكن الإسلام ضدها في يوم من الأيام، فهو معها حتَّى العَظْمِ كما يقال، إنَّه مع حريَّة الإنسان في أن يقول ما يعتقد (لا إكْراهَ في الدِّينِ)؛ ولكن سلمان رشدي لم يطرح رأياً لنحترمه ونفتح باب الحوار معه، إنما تهجَّم على رسول الله ﷺ بأسلوب بذيء، وتحدَّث عن الإسلام والقرآن بطريقة مهينة، فلسنا ضد حريَّة الرأي والفكر، بل نحن ضد عدوان على مقدَّساتنا، ولقد كان من السَّهل مواجهة الكتاب بالحجَّة لو تحدث بالحجَّة، وشتان بين من يطرح فكراً بطريقة علميَّة موثَّقة، وبين من يطرح كلاماً بذيئاً وسباباً وشتائم واتهامات بطريقة فاحشة، ولن نختلف مع الغرب أو غيره حول موضوع حريَّة الفكر، بل على مصداقيته في ادعاء الدفاع عن حرية الرَّأي، فهو لا يؤمن على أية حال بحريَّة الرَّأي بالمطلق، وإلا فالقوانين الغربية تحظِّر نشر العديد من الوثائق والمعلومات

---

(9) كيهان العربي، العدد 1601، تاريخ 1989/3/4.

(لأسباب أمنية) أو غيرها، وتدخَّلت تاتشر شخصياً لمنع كتاب (صائد الجواسيس): (Spy Catcher) بحجَّة الضَّرورات الأمنيَّة!!.

إن الاصطفاف العالمي خلف سلمان رشدي وكتابه، يمثِّل الحقد الغربي على الإسلام، فجعلوا من حريَّة الشَّتم، حرية الرأي والفكر، وشتان بين الحقِّ في التَّعبير الحر، والاعتقاد الحر، وبين الحقِّ في القدح والإفساد في الأرض، فمتى كانت الشَّتائم واستخدام أبذأ التَّعابير في الإساءة إلى مُقدَّسات المسلمين، مسألة خاضعة لحريَّة الرأي والمحاججة [10].

والأمثلة التَّالية الَّتي نوردها من كتاب (آيات شيطانية) دليل على بعد سلمان رشدي عن الحقيقة العلمية الموثَّقة، وهي في الوقت أُدلة قاطعة على خبث النيَّة، وسوء الطَّويَّة، وانتهاجه الخيال فيما كتب ليطرح ما يريد ضمن هدف مرسوم، في زمن معلوم.

جعل رشدي اسم رسول الله ﷺ في كتابه (Mahound) وهي تعني النبي المزيَّف، والروح الشريرة، والشيطان [11].. ووصف إبراهيم عليه السَّلام صفحة 95 بأنه ابن حرام، ابن زنى: (Bastord).

وقال عن صحابي سماه خالداً!! إنه شاذ (Monster)، ووصف سلمان الفارسي بأنه سمين العَجُز، كبير الكَفَل: (Sort of bum)، وجعل بلالاً ثالث الحثالة؛ (Seum)، [صفحة 101].

وفي صفحة 363 يتحدث رشدي عن مبادىء الإسلام الملعونة: (Damn)، الَّتي لا تنتهي حتَّى في مسك الإنسان لذكره، وبأي يد، وأية جهة،

---

(10) الوحدة الإسلاميَّة، العدد 119، تاريخ 1989/3/3.

(11) انظر قاموس CASSELLS للتعُّرف على معنى كلمة: (Mahaund)، الَّتي استعملها المبشِّرون الصَّليبيون في العصور الوسطى للإشارة إلى محمد ﷺ.

وبأي يد يمسح شرجه، وبأي وضع يلتقي بزوجه.. وبعد هذا يقول ساخراً: الإله يخطط، ومحمد رجل الأعمال الناجح (اللعين)، ربَّط أيدينا من كثرة القوانين!!!.

وفي صفحة 364 يقول: محمد لا يحب أن يَرُدَّ عليه أحد الجواب، وأسرَّ سلمان الفارسي وهو بحالة من السُّكر: محمد ليس مَلَكاً، والنِّسوة شيَّبنه.

وفي صفحة 366 يقول: في غزوة الخندق مات كثير من المؤمنين (كذا)[12]، وسُمِحَ بالزَّواج من الأرامل ولو وصل العدد إلى أربع، مما نفَّر سلمان الفارسي، فترك النبي وارتد، وصارت علاقاته مع الإله بعل (Baal) يشرب معه الخمر، وقال له بعل مرَّة: أنتَ يا سلمان كنتَ من أقرب المُقَرَّبين إليه -إلى محمد ﷺ-، فماذا دهاك؟ ويجيب سلمان الفارسي: كلما كنت أقرب إلى المشعوذ (Conjurer) أدركت خدعه وحيله أكثر.

ويقول سلمان رشدي صفحة 364 -كاذباً مفترياً- لقد سمح الإسلام باللِّواطة.

ومن المضحك حقاً، مع ظهور الإفك والدّس الرخيص، قول سلمان رشدي صفحة 364 أيضاً: قال جبريل لمحمد: ومن المستحيل أن يمشي إنسان قط على القمر: (It is impossible to walk on the moon beyond any shadow of a doubt).

أمَّا اسم الكتاب: (آيات شيطانيَّة) فقد جاء من صفحة 114 وما بعدها، يقول سلمان رشدي: (والنَّجمِ) محمد يصرخ، ويبدأ الكتبة بالكتابة: (والنَّجمِ إذا هَوَى)، ومع أن سلمان رشدي يحرِّف في ترجمة الآيات، وينسب الرؤيا

(12) الخندق (غزوة الأحزاب) شوَّال 5 هـ/ شباط 727 م، استشهد خلالها ستة شهداء من المسلمين فقط هم: سعد بن معاذ، وأنس بن أوس بن عتيك، وعبد الله بن سهل، والطفيل بن النعمان، وثعلبة بن عتمة، وكعب بن زيد.

إلى رسول الله ﷺ: رأيتُ من آياتِ ربي الكبرى، يذكر حكاية (الغرانيق) ويترجمها بعبارة الطيور العالية: (Exalted Birds).

(وحكاية الغرانيق)، و(الآيات الشَّيطانية) ليست من اختراع سلمان رشدي، لقد سبقت إليها: (الموسوعة التَّاريخيَّة للقرون الوسطى)، الَّتي أصدرتها جامعة كمبريدج، كما سبق إليها كارل بروكلمان في كتابه: (تاريخ الشعوب الإسلامية)[13]. ووردت في كتاب: (دراسات تاريخية باللغة الانكليزية)[14]، تحت عنوان: (The Beginning of Opposition, The Satanic Verses)، أي: بدء المعارضة والآيات الشَّيطانية، والكاتب قطع بثبوت الرِّواية، لورودها في (تاريخ الطبري).

واستناداً إلى القرآن الكريم، والسُّنَّة، واللُّغة، والتاريخ ذاته، (حكاية الغرانيق) مرفوضة مدحوضة:

قال تعالى: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنا بَعْضَ الأَقاوِيلِ لأَخَذْنا مِنْهُ بِاليَمينِ، ثُمَّ لَقَطَعْنا مِنْهُ الوَتِينَ﴾[15]، ولقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الهَوى، إنْ هُوَ إلاَّ وَحْيٌ يُوحى﴾[16].

ويرفض صاحب (الإبريز)[17] حكاية الغرنيق كليَّة، لرفض عياض وابن عربي لها، وذلك لضعف نقلتها، واضطراب روايتها، وانقطاع اسنادها، ويقول: لو أنَّها وقعت لارتدَّ ممن أسلم، وهذا ما لم يحدث، ويفسِّر الآية الكريمة التي احتجَّ بها مردِّدوه هذه الحكاية، وهي: ﴿وَمَا أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلاَ نَبيٍّ إلاَّ إذا تَمَنَّى أَلْقى الشَّيطانُ في أُمنيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ ما يُلْقي

(13) طبع: دار العلم للملايين ـ بيروت، سنة 1965، ص 34 و35.
(14) جامعة دمشق، كلية الآداب ـ قسم التاريخ، ص 1 – 22.
(15) الحاقَّة: 44 و45 و46.
(16) النَّجم: 3 و4.
(17) أحمد بن المبارك، طبعة: مصطفى البابي الحلبي بمصر 1961، ص 240 - 244.

الشَّيطانُ ثُمَّ يُحْكِمُ الله آياتِهِ واللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[18]، بما يلي: إنَّ هذه الآية تشير إلى أن كلَّ نبيٍّ يتمنّى الإيمان لأُمّته ويحرص عليه، ونبينا من جملتهم، فقد قال اللّه تعالى فيه: ﴿فَلَعَلَّكَ باخِعٌ نَفْسَكَ عَلَى آثارِهِم إنْ لَمْ يُؤمِنُوا بِهذا الحَدِيثِ أَسَفاً﴾[19]، فالنَّاس إذن قد اختلفوا ﴿فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ﴾[20]، فأمّا من كفر فقد ألقى الشَّيطان من الوساوس القادحة له في الرِّسالة فكفر، وكذا المؤمن لا يخلو من وساوس، لأنَّها لازمة للإيمان بالغيب في الغالب، فينسخ اللّهُ ما يلقي الشَّيطان في قلوب أُمَّة الرُّسل ويحكم آياته الدَّالة على الوحدانيَّة والرِّسالة، ويبقي ذلك في قلوب المنافقين والكاذبين[21].

وقد تكون قريش هي التي اختلقت حكاية الغرانيق وروَّجها المشركون، لأن خطَّتهم: ﴿وَإِنْ كَادوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذي أَوْحَينَا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيرهُ وَإِذاً لاتَّخَذُوكَ خَلِيلاً﴾[22]، لقد اختلقت قريش الحكاية ليرجع المهاجرون من الحبشة، وهم الذين فرُّوا من اضطهادها، ودليل رغبتها في عودتهم، أن وفدها إلى النَّجاشي طلب منه ردَّ هؤلاء المهاجرين إلى قومهم.

أمَّا السُّنَّة، فالنبيُّ ﷺ لم يحترم الأَصنام في الجاهليَّة، إذ لـم يُعْرَف عنه أنَّه تقرَّب لصنم، بل قال: وبُغِّضَ إلي الأوثان والشِّعر، وأن عليّاً رضي الله عنه لم يسجد ولم يتقرَّب إلى صنم، فالذي أدَّبه ربُّه فأحسن تأديبه أولى به أن لا يقنع بصنم، وما همَّ ﷺ بعمل من أعمال الجاهلية قبل النُّبوَّة إلاّ عصمه الله، فكيف به في الإسلام؟!.

سئل ابن خزيمة عن هذه الحكاية، فقال: من وضع الزنادقة، وقال

(18) الحج: 52.

(19) الكهف: 6.

(20) البقرة: 253.

(21) الإبريز، ص: 243.

(22) الإسراء: 73.

البيهقي: هذه القصَّة غير ثابتة من جهة النَّقل، ورواتها مطعون فيهم، ورواية البخاري عارية عن ذكر الغرانيق. وورد في تفسير ابن كثير الذي يعتبر حجَّة في الحديث، وتفسيره معروف أنَّه من قسم التَّفسير بالمأثور، أن حديث الغرانيق مرسل[23]، والحديث المرسل حديث سقط منه الصُّحابي، وفي مصطلح الحديث قاعدة تنصُّ على أن إرسال الحديث سبب لضعفه، فحديث الغرانيق حديث ضعيف قطعاً.

قال الإمام ابن حزم: والحديث الَّذي فيه وإنَّهن الغرانيق العُلا وأن شفاعتهن لترتجى، فكذب بحت، لأنَّه لم يصح من طريق النَّقل، ولا معنى للاشتغال به، إذ وضع الكذب لا يعجز عنه أحد[24].

أمَّا اللغة العربية، فدفعت بلفظها اللُّغوي بتحليل الشيخ محمد عبده حكايه الغرانيق، فالعرب لم يصفوا آلهتهم بالغرانيق قطعاً، لم يأت لهم في نظم، ولا في خطب، ولم يكن ذلك جارياً على ألسنتهم، ولم يستعمل الغُرْنُوق والغرْنِيق إلا لاستعماله الحقيقي بكونه طائراً مائياً أسود وأبيض، واسم مالك الحزين، واستعمل لغة بشكل مجازي للشَّاب الأبيض الجميل.

ومن المعقول أنَّ النَّبيّ ﷺ ما كان يصلي عند البيت في بدء الدعوة إلَّا في أوقات الخلوة، ولشدة عداوة قريش ما كانوا يتركونه ليقرأ القرآن وهم يسمعون، وورد أن الصحابة كانوا يذهبون إلى شعاب مكَّة للاجتماع والصلاة خشية من إيذاء قريش لهم، واطَّلع عليهم نفرٌ من سفهاء قريش فناكروهم وعابوا عليهم دينهم فاقتتلوا.

ومن النَّاحية التَّاريخية: أمسك المبشِّرون وبعض المستشرقين ـ كما يقول

---

(23) ابن كثير: 229/3 – 230.

(24) الإسلام بين الانصاف والجحود، ص: 69 - 72.

المرحوم عمر فروخ ـ[25] بهذه الرواية، وزعموا أنَّ الرَّسول ﷺ إنَّما فعل ذلك لمَّا قاومه مشركو مكَّة، فأحبَّ أن يتقرَّب منهم، فمدح آلهتهم فعدُّوا هذا تراجعاً عن تشدُّده في التَّوحيد ومهاجمة الأصنام، ولقد وجدت ـ القول للدكتور فروخ ـ أنَّ أحسن ردٍّ على هذه الفرية ما ذكره العالم الهندي مولانا محمد علي[26]، قال: إن هذه الرِّواية وردت عند الواقدي وعند الطبري، ومع ذلك فإنَّها لا ظل لها من الحقيقة، فإن كلَّ عمل من أعمال رسول الله ﷺ مناقض لمثل هذا الاتجاه، أضف إلى أن الواقدي معروف بسرد الاسرائيليات والخرافات، وفي وَفَيات الأعيان بحق الواقدي: وضعَّفوه في الحديث وتكلَّموا فيه[27]. وقال الشافعي: كتب الواقدي كلُّها كذب.

والطَّبري في (تاريخ الرُّسل والملوك) يورد حكاية الغرانيق[28]، وفات من يتمسَّك بهذه الرواية، الطريقة الَّتي سار عليها الطَّبري في كتابه، وهي طريق المحدِّثين، بأن يذكر الحوادث مروية بمقدار ما عنده من الطُّرق، ويذكر السَّند حتَّى يتَّصل بصاحبه. ولا يبدي في ذلك رأياً في معظم الأحيان، وهذه الطريقة هي الَّتي سلكها في معظم الكتاب، وقد كان اعتماده هذا المنهج مثاراً للنقد عند بعض الباحثين، فقالوا: إن سياق الأخبار دون تمحيصها أمر لا يليق بالمؤرِّخ النَّاقد البصير[29]، وربما كان عند الطبري في ذلك هو عذر رواة الحديث، فيذكرون الحديث بطرقه ورجاله، تاركين الحكم للقارىء، أمانة للعلم وإبراء للذِّمَّة، قال الطبري في مقدِّمة كتابه: «وليعلم النَّاظر في كتابنا أن اعتمادي في كلِّ ما أحضرتُ ذكره فيه، مما شرطت أنِّي راسمه فيه، والآثار

---

(25) هامش ص : 25، تاريخ الشُّعوب الإسلامية، كارل بروكلمان، طبعة 1965 ـ بيروت، دار العلم للملايين.

(26) The Holy Quran Second Editior. Lahore 1920. P.1016 note 2382.

(27) وَفَيات الأعيان، لابن خَلِّكان: 348/4.

(28) تاريخ الرُّسل والملوك: 338/2 – 340، طبعة دار المعارف بمصر ١٦٩١.

(29) المرجع السَّابق، الجزء الأوَّل، ص 25.

الَّتي أنا مسندها إلى رواتها، دون ما أدرك بحجج العقول، واستنبط بفكر النفوس، إلَّا اليسير القليل منه، إذ كان العلم بأخبار الماضيين، وما هو كائن من أبناء الحادثين، غير واصل إلى من لم يشاهدهم ولم يدرك زمانهم إلَّا بأخبار المخبرين، ونقل الناقلين، دون الاستخراج بالعقول، والاستنباط بفكر النفوس، فما يكن في كتابي هذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضيين، مما يستنكره قارئه، أو يستشنقه سامعه، من أجل أنَّه لم يعرف له وجهاً من الصحة، ولا معنى في الحقيقة، فليعلم أنَّه لم يؤتَ في ذلك من قبلنا، وإنَّما أتى في بعض ناقليه إلينا، وأنَّا إنما أدَّينا ذلك على نحو ما أُدّي إلينا..»[30].

هذا.. على أننا لو رجعنا إلى رواية محمد بن إسحاق، أو إلى صحيح البخاري، وهو الَّذي لم يغادر من حياة الرَّسول ﷺ شيئاً إلَّا ذكره، لم نَرَ لقصة الغرانيق أثراً، وابن إسحاق جاء قبل الواقدي المتوفى سنة ٢٠٧ هـ/ ٨٢٣ م بأربعين سنة، وقبل الطبري بنحو مائة وخمسين سنة أو تزيد. أمَّا البخاري فقد كان معاصراً للواقدي، ومع ذلك لم يذكر هذه القصة.

وأخيراً.. من الخصال الممقوتة عند المستشرقين والمبشِّرين، الطريقة الطَّريفة في تقرير الوقائع، لأنَّهم يعلمون أنَّه لا يمكنهم الاستناد إلى حقائقٍ ثابتة في التَّاريخ، وعندهم أن للتكرار قوَّة تعادل قوة الدَّليل، فتراهم يرددون الدَّعاوى ويتجاهلون الحقائق الَّتي تدحضها، ويرون ذلك وسيلة كفيلة بإقناع الألوف من السُّذَّج، فاتخذوا ذلك شرعة لهم ومنهاجاً، يخدعون الجمهور لكي يصلوا إلى الغاية المنشودة، يقول اللورد مِدْلي: «وإليكَ بيان الطريقة الَّتي دأبوا عليها في نقد الديانات الأُخرى: يشير أحدهم إلى فكرة ما من طرفٍ خفي، ويليه آخر فيقرر أن هذه الفكرة جائزة، ويأتي الثالث فيرفع هذا الجواز إلى مرتبة النَّظريَّة، وأمَّا الرَّابع فيخلق من النظرية حقيقة، وهكذا تتطوَّر الفكرة أربعة

(30) مقدِّمة المرجع السَّابق، ص: 7 و8.

أطوار أو خمسة، حتَّى ينتهي بها المطاف إلى أن تصبح حقيقة مقرَّرة، وبخاصَّة إذا كان الأمر يمس إحدى الديانات أو المدينات التي يتوفرون على نقدها»[31].

ولقد قيل: الرواية التاريخية، هي تسجيل لحياة الإنسان، ولعواطفه، ولانفعالاته في إطار تاريخي، ومعنى ذلك أنَّها تقوم على عنصرين اثنين:

- الميل إلى التاريخ، وتفهُّم روحه وحقائقه.

- وفهم الشخصيَّة الإنسانية، وتقدير أهميتها في الحياة[32].

لقد اعتمد سلمان رشدي أسلوب الرواية التاريخية، ليسرح في خياله ما شاء، مع أن الخيال المسموح به في القصة التَّاريخيَّة، يجب أن لا يتَّصل بالشخصيات الرئيسة، أو بالأحداث الكبرى، وكلُّ قول يجريه مؤلف القصة التَّاريخية على لسان أحد أبطال روايته، ولبس له سنده التاريخي، أو نصُّه ليس في المراجع أو المصادر المعتمدة، يُحْسَب على المؤلف قولاً واحداً بإجماع الآراء، وعلى هذا فكل ما قدمه سلمان رشدي في روايته الشَّيطانيَّة محسوب عليه قطعاً، ومع إدانتنا للرِّواية والمؤلف معاً، ندعو العالم الغربي إنطلاقاً من احترام العقل والعلم والمقدَّسات والقيم الأخلاقية أن يقول كلمته العلمية الموضوعية الواضحة في سلمان رشدي وروايته الخيالية، ونهيب بالمعاهد العلمية، ومراكز البحوث أن تقول كلمتها بدما قدمه رشدي إنصافاً للحقيقة ليس غير، ونذكر رشدي - ومن وراءه - بما يلي:

شتان بين حريَّة الرأي والبحث، وحريَّة الافتراء والخبث.

---

(31) المثل الأعلى في الأنبياء، ص28.

(32) انظر فصل (الرِّواية التَّاريخيَّة) من كتاب: جرجي زيدان في الميزان، وانظر: (فن القصة) د. محمد يوسف نجم، نشر دار الثقافة - بيروت، و(منهج البحث التاريخي) د. حسن عثمان، دار المعارف بمصر، الطبعة الثالثة، 1970، و(في الأدب الحديث) عمر الدَّسوقي، الطبعة الرابعة، دار الفكر العربي، 1959.

وشتان بين الحقائق التاريخية الموثَّقة والرِّواية الخياليَّة المُلَفَّقَة.

وشتان بين البحث العلمي المدَّعم بالبرهان، ورواية الخيال المليئة بالإفك والبهتان.

يقول عزَّ وجلَّ في محكم التَّنزيل: ﴿أَفَمَن أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى تَقْوَى مِنَ اللّهِ وَرِضْوانٍ خَيْرٌ أَم مَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَانْهارَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ وَاللّهُ لاَ يَهْدِي القَوْمَ الظَّالِمِينَ، لاَ يَزَالُ بُنيانُهُمُ الَّذِي بَنَوْا رِيبَةً فِي قُلُوبِهِم إِلاَّ أَن تَقَطَّعَ قُلُوبُهُمْ واللّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[33].

صدق اللّه العظيم، والحمد لله ربِّ العالمين أوَّلاً وآخراً.

(33) التَّوبة: 109 و110.

صورة المسيحية في دراسات غربية

الأستاذ: الصديق يعقوب
كلية الدعوة الإسلامية - الجماهيرية العظمى

1 ـ كيف تكون الكتابة عن المسيحية مجدية وموضوعية محققة لغايات علمية خالصة؟ وما هي المصادر التي يلزم الاعتماد عليها في تناول هذا الموضوع بالدراسة والبحث؟ لقد كتب عن المسيحية من يعتنقونها أو ينتمون إليها ثقافة وفكراً. كما كتب حولها الغرباء عنها عقيدة وثقافة وفكراً. منهم المؤمنون ومنهم الملحدون. كُتب عن المسيحية تاريخاً وكتب عنها عقائد وعلاقات مع ديانات أخرى وتطورات متتابعة وأعلاماً في الفلسفة وفي اللاهوت أحدثوا في بنائها تغييرات جذرية كان لها تأثيرها البالغ في صياغة عقائد محدثة في بناء المسيحية. وقد كانت نصوص أسفار العهد القديم ومن بعدها نصوص الأناجيل على طول مراحل إنشائها وتدوينها وعلى تعدد ترجماتها عرضة للتغيير والتبديل. ثم أخضعت من بعد لتأويلات متباينة لكنها كلها ظلت في دائرة الشك ثم سرى الشك منها إلى المسيحية ذاتها.

2 ـ ومن الحق بأن نشأة الكنيسة واستمرار النظام الكنسي ووجود نخبة من رجال الفكر تبنت قضية الدفاع عن المسيحية والتمكين لها والتبشير بها أدت كل

هذه القوى إلى استمرار الوجود لهذا الدين وإن كان هذا الوجود اسمياً. ولعل الأمر الجديد بالملاحظة هنا هو أن هناك خطين متقطعين في الغرب اليوم: الدين المسيحي بأسسه ومسلماته والتطور الطبيعي بنتائجه ومقتضياته. إن التعارض بين هذين الخطين قد ظهرت مقدماته منذ البدايات الأولى في عصر النهضة بعد مرحلة العصور الوسطى المسيحية التي هيمنت أثناءها المسيحية ممثلة في الكنيسة فكان من أمر أمم الغرب في تلك العصور ما كان. وحين رجحت كفة الأخذ بأسباب التقدم بدأت قيم المسيحية ومبادئها ومسلماتها تتساقط وتتلاشى. ولم يتوان أقطاب الكنيسة في الترميم والتجديد للإبقاء على ماء الوجه والحفاظ على سلطة تتهاوى. ولكن العقدة كانت أعصى: ففي مقابل الكتابات التي ظهرت تدافع عن الكنيسة وعن أساطير العهد القديم وتاريخية الأناجيل والمسيحية. كانت حركة النقد قد أتت على كل شيء فلم تسلم المسيحية من شواظها لأنها في مواجهة حركة النقد لم تكن تملك عناصر الصمود والدفاع لا من حيث أصول دعوتها ولا من جانب ما تعتمد عليه من علاقة موهومة بالوحي فيما يخص أسفار العهدين القديم والحديث. هذه الأسفار التي تبين من خلال نتائج النقد التاريخي وأصول نقد النصوص أنها ليست وحياً من الله إنما هي تراث اصطنعته وتناقلته الأجيال. وإذ انهار هذا الأساس انهارت المسيحية كلها وهذه هي محصلة الفكر الغربي في حواره مع المسيحية.

أما سر بقاء مسيحية صورية منتشرة في عدة أقطار في الغرب وفي الشرق واستمرار حركة التبشير بها والدعوة إليها مع ما آلت إليه في محيط البحث والفكر سر ذلك أن المسيحية في هذه الشعوب وفي كل منطقة تتسرب إليها إنما تبقى أو تدخل لتملأ منطقة فراغ عجزت الوثنية وعجز معها الإلحاد عن ملئها وحيل بين الإسلام وبينها.

3 ـ الكتابة عن المسيحية برؤية إسلامية تبقى مرتبطة بنصوص القرآن مهما تنوعت مصادر هذه الكتابة إلى جانب نصوص القرآن. والقرآن يحاكم الضمير البشري في مسألة الدين بعامة وفي مسألة المسيحية بخاصة يحاكمه إلى ما ثبت من رواية التاريخ ويحاكمه إلى ما صح من أحكام العقل والمنطق والبرهان. وإذا

استبعد الضمير البشري هذه الأسس في بحث مسألة الدين وفي الفصل في موضوع المسيحية تاريخاً وأصولاً في هذه الحال يصمت الخطاب ويتوقف الحوار ولكن إلى حين.

4 ـ وفي محيط الدعوة إلى الإسلام ندرك الآفاق غير المحدودة لمسؤولية هذه الدعوة ومجال حركتها لمخاطبة كل البشر في أي ظرف بدعوة الحق المتمثلة في عقيدة التوحيد: إيماناً بالله وحده وصياغة للحياة في كل جوانبها بمقتضيات منهج الله **﴿ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حيَّ عن بينة﴾**[1] وفي هذا المسار المحدد لحركة الدعوة الإسلامية في كل مراحلها التاريخية تقابل الناظر المتأمل ومضات من الضوء هنا وهناك تتخذ نفس المسار وإن لم يدر أو لم يتعمد ذووها هذا اللقاء وربما تحاشوه لم علموه.

5 ـ إن جملة من صور المعارضة والنقد قد وجهت وتوجه إلى المسيحية من داخلها أي من كتّاب ينتمون فكرياً وثقافياً إلى بيئة مسيحية. وهذه الصور من النقد ربما يحسن إبرازها وإظهارها لأنها شهادات على المسيحية من أهلها من مفكرين مسيحيين قد استبطنوا دينهم وعقيدتهم. هذه الصور قد يكون لها صدى في الأوساط الفكرية متى وأين كانت. يضاف إلى ذلك أنها تكشف عن مواطن الخلل وعن أوجه القصور في المسيحية كما صورتها وبشرت بها الكنيسة. وعلى ضوء هذه الصور النقدية يمكن أن نتبين هذه الجفوة بين المسيحية وبين الحياة وبين المسيحية وبين النهضة الفكرية والعلمية ومن ثم بين المسيحية وبين الإنسان في هذا العصر على الرغم من المحاولات اليائسة التي تقوم بها الكنائس على اختلاف مشاربها منفردة أو من خلال مجلسها العالمي. إن الثوب الذي نسجته الكنيسة لتغطي به سوءات عقائدها المصطنعة الملفقة المفتراة على رسالة عيسى بن مريم عليه السلام هذا الثوب قد اهترأ. وهذا البناء قد تصدع وتساقطت لبناته.
أما صورة المسيحية التي نحاول أن نتبين مع القراء رسمها في هذه الصفحات كما حددت معالمها دراسات رصينة موثقة لكتاب غربيين أعلامٍ هذه الصورة برهان على أن المسيحية منذ تحولها عن مسارها الصحيح قد فقدت مقومات البقاء

(1) الأنفال 42.

وعناصر الاستمرار. وفي مقابل ذلك فإن الدين الحق كما يتطلع إليه الإنسان بفطرته، ويقره العقل بحكمته، وتقتضيه الحياة بخاصية التطور فيها هذا الدين ليس هو المسيحية إنما هو ما يناقضها.

6 ـ المسيحية نشأتها وتطورها: دراسة تاريخية تحليلية نقدية[2] أعدها العلامة الأستاذ شارل جنيبير أستاذ المسيحية ورئيس قسم تاريخ الأديان بجامعة باريس خلال ثلاثينات هذا القرن[3]. المشكلات في دراسة المسيحية تبدأ من الشك الذي يكتنف مراحل تاريخها ونشأة أصولها وتطورها. وتتعقد المشكلة التاريخية بالنسبة للمسيحية حتى درجة اليأس والقنوط من الوصول إلى نتائج مرضية فينتهي الأمر إلى أن اتجاه السلطات الرسمية ـ في عصر المؤلف ـ والرغبات العامة لدى الأساتذة تؤدي إلى محاولة التستر على هذه المشكلة لا إلى بحثها.

والأستاذ جنيبير يرى أن أولى المعضلات في دراسة تاريخ المسيحية ترجع إلى النصوص نفسها التي تمتاز بضعف السند وبالاضطراب وعسر التحقيق. أما عن الوثائق في تاريخ المسيحية فيرى المؤلف أنه لا يمكن بالاعتماد على الوثائق وحدها استخلاص تاريخ متكامل منسجم لأصول المسيحية: «فمن هذه الوثائق لم يتبق لنا إلا فتات يكثر الشك في البناء المؤسس عليه»[4].

إن المسيحية رسالة تجديد وإصلاح في تاريخ اليهودية وليست ديناً مستقلاً عنها لكن ظروفاً تاريخية سياسية هي التي أدت إلى هذا الانفصال فهو انفصال طارىء عارض حيث لا يمكن تصور قيام المسيحية خارج نطاق اليهود.

وإذا استبعدنا الآراء المتطرفة المشككة في وجودٍ تاريخي فعلي للمسيح

(2) هذه الدراسة ظهرت طبعاتها بالفرنسية ونقلها إلى العربية مع تصدير لها المرحوم الدكتور عبد الحليم محمود شيخ الأزهر السابق.

(3) توفي المؤلف بعد الحرب العالمية الثانية. وللمؤلف إلى جانب دراسته هذه عن المسيحية دراستان أخريان:

(أ) المسيحية في العصور الوسطى.

(ب) تاريخ المسيحية في العصور الحديثة.

(4) ص 18: المسيحية نشأتها وتطورها. تأليف: شارل جنيبير. ترجمة الدكتور عبد الحليم محمود منشورات المكتبة العصرية. صيدا ـ بيروت. بدون تاريخ.

وانتهينا إلى الإقرار بوجوده التاريخي «فإننا بذلك نضع أنفسنا مباشرة في تيه من التاريخ كله ظلمات وشكوك. ولا أدل على ذلك من أن البحث الدقيق الذي دار في السنوات الأخيرة على أساس من الوثائق الأصلية لم يثبت سوى استحالة تصوير حياة عيسى في شيء من اليقين والتثبت»[5]. إن هؤلاء الذين كتبوا عن سيرة المسيح وحياته متأثرين بانتمائهم العقدي وبنزعاتهم الشخصية: «أصبحوا لا يفرقون بين الخيال والذكريات الحقيقية ولقد خلطوا بينهما في تلك التعاليم التي نشروها»[6] وإذا كانت المسيحية تعتمد أساساً في سرد تاريخها وفي تحديد عقائدها وتفسيرها على نصوص الأناجيل فإن: «تصفح هذه الأناجيل وحده يكفي لإقناعنا بأن مؤلفيها قد توصلوا إلى تركيبات واضحة التعارض لنفس الأحداث والأحاديث مما يحتم معه القول بأن مؤلفي هذه الأناجيل لم يلتمسوا الحقيقة الواقعية ولم يستلهموا تاريخاً ثابتاً يفرض تسلسل حوادثه عليهم بل على العكس من ذلك اتبع كلٌ هواه وخطته الخاصة في تنسيق وترتيب مؤلفه. ولا شك أيضاً في أنه لم يعتمد أحد منهم على سلسلة كاملة مترابطة من الوقائع تسمح له بأن يضع صورة واضحة لحياة المسيح. فلم يكن عملهم إذن سوى أن يربطوا في كثير أو قليل من المهارة بين أطراف من المرويات، وأن يشكلوا منها سيرة افتقرت إلى الوحدة الحقيقية. كما أن عناصرها تبدو مجموعة في إطار مصطنع»[7].

7 ـ إن عقيدة التثليث هي محور العقائد في المسيحية ومكونات هذه العقيدة الأم جاءت في تسلسل تاريخي ذي علاقة بالمجامع المسكونية ومقرراتها. والقول ببنوة عيسى عليه السلام لله ـ تعالى ـ ركن من أركان عقيدة التثليث أو هي إحدى مراحل التطور في تكون هذه العقيدة. ومع ذلك فإن «النتيجة الأكيدة لدراسات الباحثين هي أن عيسى لم يدَّعِ قط أنه هو المسيح المنتظر ولم يقل عن نفسه أنه ابن الله. وذلك تعبير لم يكن في الواقع ليمثل بالنسبة إلى اليهود سوى خطأ لغوي فاحش، وضرب من ضروب السفه في الدين. كذلك لا يسمح لنا أي نص من

(5) المرجع السابق. ص 26.
(6) المرجع السابق ص 27.
(7) المرجع السابق. ص 29.

نصوص الأناجيل بإطلاق تعبير «ابن الله» على عيسى فتلك لغة لم يبدأ في استخدامها سوى المسيحيين الذين تأثروا بالثقافة اليونانية. إنها اللغة التي استخدمها القديس بولس كما استخدمها مؤلف الإنجيل الرابع»[8]. «ونعتقد أنه من المحتمل أن يكون عيسى قد تصور نفسه «عبد الله» وتقدم للناس بهذه الصفة. والكلمة العبرية «عبد» كثيراً ما تترجم إلى اليونانية بكلمة تعني «خادماً» و«طفلاً» على حد سواء. وتطور كلمة «طفل» إلى كلمة «ابن» ليس بالأمر العسير. ولكن مفهوم «ابن الله» نبع من العالم الفكري اليوناني»[9].

8 ـ بعث عيسى أو قيامه من بين الأموات بعد ثلاثة أيام من صلبه المزعوم هذا البعث أو ذلك القيام من الأحداث التي تدخل ضمن فترة تاريخية لاحقة لاختفاء المسيح. وهذه الفترة تتضمن أكثر مراحل تاريخ المسيحية غموضاً وإبهاماً حيث «لم يكن للأساطير بد من أن تحاول تفسير الوقائع فصنعت منها نسيجاً بالغ التعقيد والغموض اختلط فيه العجب العجاب من الأحداث الخيالية المستحيلة، وتعذر بعد ذلك استخلاص الحقيقة منه لتضارب النصوص وتباين رواياتها. وإن روايات الإنجيل التي وصلت إلينا والتي تتعلق ببعث عيسى لتبدو للمؤرخ الناقد نوعاً من الإنشاءات التي لا تنسجم عناصرها قد بنيت على ذكريات مبهمة وتفاصيل متعارضة ثم على حكايات قديمة من تلك التي تعود عليها العالم الشرقي»[10].

9 ـ علاقة بولس بتطور المسيحية تمثل إحدى مسائل البحث في تاريخ هذه الديانة. إن بولس يهودي من يهود المهجر كانت طرطوس موطنه الأصلي ثم كانت رحلته التاريخية إلى دمشق ودعواه رؤية المسيح وابتداؤه التبشير منذ ذلك الحين بجملة من العقائد الطارئة على المسيحية والتي صارت بمرور الزمن هي العقائد الأصلية في صلب المسيحية مما اعتبر بسببه بولس هو المؤسس الحق للمسيحية الحالية. إن دراسة الأجواء الفكرية والحالة الدينية لمدينة طرطوس موطن بولس

(8) المرجع السابق ص 39.
(9) المرجع السابق ص 39 هامش بقلم المؤلف.
(10) المرجع السابق. ص 49.

وما حولها هي التي تفسر معظم العقائد التي أدخلها بولس إلى المسيحية؛ فمن المرجح فيما يقول المؤلف «إن لم يكن من الثابت تاريخياً أن بولس تدرج في نشأته الأولى بين أحضان بيئة مشبعة تماماً بفكرة «النجـاة» القائمة على شفاعة أو وساطة إله يموت ثم يبعث ويشاركه أتباعه في مصيره إذ يتحدون به لا بالإيمان المطمئن القوي فحسب ولكن أيضاً بالطقوس الرمزية الفعالة»[11]. إنها إذن جملة من العقائد والتصورات علقت بذهن بولس وفكره فصاغ منها بعض المعتقدات وحاول أن يعلن عنها في نسق منطقي مقبول كلامية جدلية اختلط فيها الحق بالباطل واعتبرتها الكنيسة ضمن أسرار الإيمان لتحفظ لها اعتبارها لدى العامة ولتواجه بها نقد الخاصة أما بولس نفسه فقد بقيت سيرته الدينية تمثل صورة من «التطور الغامض لكن على الإجمال». حين ننظر إلى ملكات بولس العامة في التبشير حسب أساليب يونانية رومانية بعقيدة يهودية الأصل نجد أنه كان في وضع يلائم تحقيق عمله كل الملاءمة: فقد جمع بين مميزات ثلاث جعلت منه أقدر الناس على القيام بهذا الدور: كان يونانياً وكان يهودياً ثم كان أيضاً رومانيا»[12] لقد أشرب في بيئة طرطوس شيئاً من الروح الإغريقية بطريقة تكاد تكون لاشعورية... ورسائله تشهد بمعرفة للنصوص المقدسة مماثلة لما اعتدنا عليه من معرفة علماء اليهود بها... فهو يعشق الجدل ويمتاز بالبصيرة النافذة المدققة وبالدهاء الشديد في تقديم البراهين أو هدمها كما نراه يهاجم الشريعة اليهودية بنفس الأساليب التي استخدمها من قبل في الدفاع عنها. ويتضح في رسائله أيضاً أنه يعتمد على رصيد من المذاهب حول طبيعة الإنسان وفكرة الإثم والعلاقة بين الإثم والموت لا تقل في انفصالها بروح علماء اليهود عن مناهج الجدل التي طرقها»[13].

أما الميزة الثالثة التي جعلت لبولس هذه المرتبة المتميزة في تاريخ المسيحية فهي «تمتعه بالجنسية الرومانية أو بتعبير أدق حصوله على صفة المواطن الروماني وكان ذلك يحميه من الإنزلاق إلى تعصب يهود فلسطين القوي الذي اتصف

(11) المرجع السابق ص 80.
(12) المرجع السابق ص 82.
(13) المرجع السابق ص 83.

بضيق الأفق وكراهية الأجنبي. وكانت ـ تلك الميزة ـ تدعوه إلى العالمية في التفكير والعمل. ثم كانت هي السبب الذي اتخذه ـ وهو لا يكاد يشعر ـ ليرتفع بالأمل الذي ظهر بين طائفة محدودة من اليهود إلى مرتبة الأديان الإنسانية. لذلك كله نستطيع وصف بولس بأنه كان منشيء المستقبل»(14).

10 ـ إذا حاول الدارس تحديد فترة زمنية بدأت فيها المسيحية تدخل طوراً جديداً من أطوار تطورها المتدرج فإن تاريخ هذه الديانة يقول إنها «في مقتبل القرن الثاني الميلادي تظهر في ثوب دين مستقل يدرك أصحابه تماماً انفصاله عن اليهودية وإن كانت عناصره لم تزل بعيدة عن الإنسجام. كما لم تخرج طقوسه وتنظيماته عن الطور البدائي. وكانت هذه المسيحية منذ ذلك الوقت قد ابتعدت كثيراً عن الأفكار التي جاء بها عيسى والحواريون وأصبحت تتجه إلى بني الإنسان جميعاً دون تفرقة بين الأجناس أو الطبقات الاجتماعية لتدعوهم إلى حياة الخلود»(15).

11 ـ من يؤمن بوحدانية الله اعتماداً على براهينها الشعورية والعقلية والكونية هو لا محالة ينفر من كل صور الشرك والوثنية. وعقيدة التثليث أياً كان تفسير المعتنقين لها وكيف كان تحديد الكنيسة واللاهوت لمدلولها هذه العقيدة إنما هي ضرب من الشرك وصريح الكفر. فإذا تساءلنا: كيف انتقلت المسيحية من الدعوة إلى الإيمان بالله وحده في عهدها الأول إلى التبشير بعبادة ثالوث تتناقض طبائع أطرافه فإن الذي يفسر ذلك التطور هو أنه «حدث ببطء شديد... ولو جاء النبأ إلى الإثني عشر الحواريين بأن عيسى قد تمثل فيه الله لما فهموه بادىء ذي بدء ثم لتصايحوا بالفضيحة والرذيلة الممقوتة. ولكن المرجح أنهم لم يعارضوا قول بولس بأن عيسى كان «إنساناً سماوياً» وأنه تمثلت فيه «روح الله» فكانت تلك بداية للإضافات التي تطلع إليها إيمان المؤمنين بإلحاح والتي انتهت في تدرجها بعد التقريب بين الله والمسيح إلى التوحيد التام بينهما»(16).

(14) المرجع السابق ص 84.
(15) المرجع السابق ص 116.
(16) المرجع السابق ص 124.

12 ـ المسيحية تتضمن جملةً من العبادات والطقوس الكنسية المعقدة فما مصدر هذه وتلك في تاريخ المسيحية نشأة وتطوراً وبخاصة بعد أن انفصلت المسيحية عن اليهودية؟ للإجابة على هذا التساؤل «يجب البحث في تأثير البيئة اليونانية الرومانية على المسيحية الأولى وهو تأثير نزع إلى إدخال الطقوس الوثنية بعضها أو جميعها في عبادة كلها «روح وحق» بعد أن هجر أصحابها المعابد اليهودية. ونمت الشعائر في المسيحية بالتوازي مع العقيدة وبنفس الأساليب... فلا مجال للشك في أن الروح الوثنية فيما يختص بمظاهر العبادة العملية قد فُرضت على المسيحية شيئاً فشيئاً حتى نجدها كاملة في احتفالاتها. وزاد التقارب بشكل ملحوظ منذ القرن الرابع»[17].

13 ـ نشأة الكنيسة والتنظيم الكنسي أمر ذو بال في تاريخ المسيحية. وقد تعددت محاولات رجال الكنيسة والقائمين بأمر تنظيمها من أجل ربط فكرة الكنيسة ونشأتها بالعهد الأول من تاريخ المسيحية لكن كل تلك المحاولات لم تفلح ومع ذلك فقد أدى الانفصال عن المعابد اليهودية والوثنية إلى إنشاء رابطة مسيحية عملت على أن يكون لأتباعها تجمع مستقل. لكن المسيحيين لم يؤمنوا بأن وحدة التنظيم يجب أن تكون موازية لوحدة الإيمان وأن لا تقل أهمية عنها لم يؤمنوا بذلك إلا في بداية القرن الثالث الميلادي «ومنذ ذلك الحين بدأ العمل النشط في سبيل تبرير الأمر الواقع فشاع الاعتقاد بأن النظام الأسقفي الملكي إنما أنشأه الحواريون أنفسهم، وتقدمت كل كنيسة بقائمة للأساقفة ترجع بها إلى الحواري الذي أنشأها أو إن لم يتيسر لها الاعتماد على حواري فإلى تابع من أتباعه»[18].

14 ـ لقد واجهت الكنيسة معضلات كثيرة فيما يتصل بعقائد المسيحية التي هي من مبتدعات بولس. وإذا كانت شخصية المسيح هي قطب العقائد المسيحية وجوهرها فقد كان على الكنيسة أن تحذر من تناقضات لا حصر لها يستلزمها هذا السيل من التطورات الناشئة في العقائد المسيحية خلال مراحل تاريخها. ونشير

(17) المرجع السابق ص 126.
(18) المرجع السابق ص 138.

بهذا الصدد إلى التصورات الرئيسية الثلاثة فيما يتصل بالمسيح بن مريم عليه السلام: التصور الأول يقدمه بولس من خلال رسائله: «كان عيسى إنساناً سماوياً أي إنساناً سبقت عناصره الروحية في الوجود وجوده الجسدي وكانت من قبل في السماء. ومبدأ حياته ـ إذا سمح لنا بهذا التعبير ـ هو الروح الإلهي نفسه: فعيسى هو الروح. وجاء عيسى إلى الأرض لينشىء إنسانية جديدة هو آدمها. إنسانية يحررها من أثقال الخطايا بقبوله في سبيل شرائها أن يعيش عيشة الإنسان المحقر وأن يموت ميتة الآثم المشينة. وإنه صورة الله الخفية وهو أول الخلق ففيه خلقت سائر الكائنات في السماء والأرض المرئي منها والخافي على الأعين. وكل الكائنات خلقت به وفيه. وهو سابق للكائنات جميعاً ولكنها موجودة فيه... هذه النظرية الخاصة بعيسى كانت حية قوية بين دفتي الرسائل فوجدها القوم فيها بعد وظنوها وحياً وإلهاماً حتى أصبحت دعامة من الدعائم التي اعتمد عليها التفكير الهليني المسيحي»[19].

أما التصور الثاني للمسيح فهو المنسوب إلى النظرية اليوحانية. ويعرف المسيح في هذه النظرية بـ «اللوغوس» واللوغوس بمفهومه الميتافيزيقي هو «فيض الله» الذي يمكن في نهاية البحث أن يكون تعبيراً عن الله. والقول بأن عيسى هو اللوغوس يكاد يكون مرادفاً للقول بأن المسيح هو الله أما التصور الأخير من التصورات الثلاثة عن المسيح فهو المعروف بالتصور الظاهري وهو ذو علاقة بمادة «الظهور» وهذا التصور يرى «أن السيد المسيح لم يكن إنساناً إلا ظاهرياً وأنه لم يمتحن ولم يمت إلا في الظاهر.... ومن الواضح أن هذه النظريات الثلاث في شخص عيسى تهدف إلى نتيجة واحدة هي الخروج بالمسيح من نطاق البشرية بتقريبه من الله. وتلك عملية عسيرة في حد ذاتها حيث إن المسيحية قد أُخذت عن الدين اليهودي الذي أنشئت على أسسه فكرة التوحيد غير القابل للجدل»[20].

يمكن القول بأن جهود اللاهوتيين في تاريخ المسيحية انصبت كلها على

(19) المرجع السابق ص 149.
(20) المرجع السابق ص 150.

معالجة هذه التصورات الثلاثة ومحاولة التوفيق بينها في إطار من الجدل الذي استعصى على الخاصة ولم تستسغه العامة. لكن الكنيسة كانت مضطرة دائماً إلى معالجة هذه الجوانب من العقيدة. وإذا استعصى الأمر على المعالجة الجدلية الكلامية في حال وجود ضروب حرجة من التناقض فإن الكنيسة تلجأ مكرهة إلى ما أسمته الأسرار. ومن بين هذه الضروب الحرجة التي تتضمن تناقضات لا مخرج منها أن «الإيمان من حيث المبدأ لم يقبل أي جدل في العقيدة الأساسية الخاصة بالتوحيد، وأن النهاية المنطقية لكل الإضافات الإيمانية الخاصة بشخصية ودور عيسى هي تقريبه من الله إلى درجة الوحدة. يضاف إلى ذلك تلك النزعة العكسية التي كانت تسعى إلى إبراز الألفاظ من رمز الأب والابن والروح في شخصيات ثلاث تتميز معالمها يوماً بعد يوم. وهذا يعني في النهاية القول بأن الإيمان كان يتعلق في قوة متزايدة بأهداب فروض متعارضة. ولم يكن للعقول الراجحة إن أرادت الخروج من المأزق سوى الاختيار بين حلين: إما التخلي صراحة عن التوحيد والتسليم بالتثليث. وإما التخلي عن التمييز بين الشخصيات الثلاث في الله والقول بأن كلاً من هذه الشخصيات ليس سوى جانب جوهري من جوانب الذات الإلَهية الواحدة. ولكن غالبية المسيحيين رفضت الاختيار بين الأمرين وأرادت أن تُبقي في نفس الوقت على وحدة الله التي لا تتجزأ وعلى وجود شخصيات ثلاث متميزة فيه. وعن هذا الفرض الذي يتعارض طرفاه نشأت مناقشات لا تحصى كان من شأنها إثارة مشاكل تراكمت على مشاكل وصعوبات ترتبت عليها صعوبات متجددة فسببت للكنيسة فتناً هائلة لم يهدأ أوارها تقريباً إلا في القرن الخامس حيث توغلت في دروب من التعبيرات والنظريات اللاهوتية لم يعد المنطق يستطيع إدراك معامها»[21].

هذا طرف من صورة المسيحية نحسب أن الأستاذ جنيبير قد أبدع في رسمه بما أوتي من علم عن التاريخ العام للأديان ومن إحاطة المسيحية وتاريخها ومن لهجة صادقة في الإفصاح عن حقيقة الأمر بشأنها. إنها حصيلة نصف قرن من البحث والدراسة في هذه الموضوعات مع اتصال مباشر بالهيئات المسيحية

(21) المرجع السابق ص 156.

والكنسية في معاقل الكاثوليكية. وكنا نود لو نطالع كتابيه الآخرين عن المسيحية وتـاريخها في العصرين الوسيط والحديث لأن معالم صورة المسيحية من خلال المؤلفات الثلاثة مجتمعة سوف تبدو أظهر.

15 ـ بمطالعة هذا الكتاب عن المسيحية للأستاذ جنيبير ندرك أهمية تاريخ الأديان بالنسبة لدراسة الأديان المقارنة. لكن هذه الأهمية إنما تكون عندما توظف دراسة وثائق تاريخ الأديان للبحث خالصاً. وندرك مع هذا شيئاً آخر وهو أن الإسلام في أصوله وفي تاريخه وفي موثوفية نصوصه كم يقع عليه من الحيـف حين يوضع في كفة لتقع الموازنة بينه وبين هذه الأمشاج الملفقة أو هذه الصورة المرقعة لليهودية وللمسيحية كما تكشف عن هاتين الديانتين دراسات الغربيين. ونلاحظ هنا أن هذه الدراسات الغربية عن الأديان حين يكون للإسلام نصيب منها فإن ذويها يصابون بداء «الإسقاط» فإذا بالإسلام من خلال هذه الأقلام المصابة بهذا الداء يعاني قسراً من كل ما تعاني منه المسيحية حقيقة وطوعاً: تطور العقيدة وعدم التأسيس الثابت لأصولها، التأثر بالمؤثرات الخارجية يهودية أو مسيحية أو حتى وثنية، عدم موثوقية النصوص على فرض التسليم بها. البناء المستمـر للإسلام، والإضافات المتجددة فيه. إنها دعاوى باطلة سرعان ما تتهافت إذا حللناها في ضوء النصوص وفي حضور الوثائق التاريخية لدعوة الإسلام. لكن نفراً من الكتاب في الغرب جعلوا منها غاية كتاباتهم وكانت نتيجة ذلك تشويه صورة الإسلام لدى الرأي العام في الغرب الذي انتهى به المطاف إلى الهروب من المسيحية للإلحاد. وماذا على الباحثين المعنيين بمسألة الدين في الغرب لو بحثوا في الإسلام كما بحثوا في المسيحية ولتكن النتيجة بعد ذلك ما تكون؟ هل ستغضب الكنيسة؟ وما قيمة غضب الكنيسة في مقابلة الوصول إلى الحقيقة في أمر الدين؟ إن الكنيسة لن ترضى حتى عـن هذا الفرز والتحليل والنقد لتراث المسيحية. ثم: ألم تظهر الدعوى في الغرب بأن الكنيسة قد انتهت قبضتها على مسار الفكر بانتهاء العصور الوسطى المظلمة وبداية عصر التنوير وحرية الفكر؟

16 ـ إن قضية النصوص التي يرجع إليها في تأسيس العقيدة وتفسيرها والبرهنة عليها هذه القضية تمثل ركناً في الدين له الأهمية القصوى. لا تخرج عن

هذه القاعدة الأديان الوضعية المنتحلة كما لا تخرج عنها الرسالات السماوية التي درج معظم الكتاب على التعبير عنها خطأ بأنها أديان سماوية. هذه الرسالات التي تتعلق بالوحي الإلهي لأنه مصدرها وموئلها. وفي هذا السياق ظهرت الدراسات عن «الكتاب المقدس» عندما نشط البحث حول المسيحية أصولها وتاريخها ومراحل تطورها. لكن الكتابة في هذا المضمار لم تتخذ مساراً واحداً معيناً وذلك لاختلاف توجهاتها وتباين غاياتها. وبيان الأمر في ذلك أن الكنيسة بحكم وظيفتها في تاريخ المسيحية تدرك خطورة مثل هذه البحوث حول الكتاب المقدس بقسميه القديم والجديد. فإذا كان لا مناص من البحث فهي التي توجهه وتحدد أسسه ومساراته وغاياته بطريق مباشر أو غير مباشر. ونحسب أن ذلك خاضع لحسابات دقيقة لا يخرج عنها إلا حين يفلت من أيدي الكنيسة الزمام مثل هذا الذي تهيأ للناس أن يقرأوه عن المسيحية وتاريخها ونصوصها المقدسة كما قدمها فولتير في القاموس الفلسفي وكما حللها أسبينوزا في رسالته عن اللاهوت والسياسة.

في إطار هذه البحوث المتتابعة عن «الكتاب المقدس» ـ بالنسبة للمسيحية ـ من خلال ما تنظمه الكنيسة بالتعاون مع بعض الجامعات والمؤسسات ذات العلاقة المباشرة أو غير المباشرة مع الكنيسة في إطار هذه البحوث جاء كتاب:

نظرات حديثة في الكتاب المقدس لمؤلفه: هنري أمرسن فوزدك. والكتاب قبل أن يظهر على صورته هذه كان جملة محاضرات شارك بها المؤلف في مؤتمر للمبشرين نظمته مؤسسة: ليمن بتشر بجامعة بايل في الولايات المتحدة ثم رأى معهد يوحنا لودفيك شنلر أن هذه المحاضرات تستحق الجمع والطبع في كتاب مستقل فتحمل هذا المعهد نفقات الطبع وتولى نشر الكتاب مكتب الكنيسة الإنجيلية الوطنية في بيروت. ومن بين هذه الأيدي خرج كتاب: نظرات حديثة في الكتاب المقدس[22].

يساهم هذا الكتاب في رسم صورة للمسيحية من زاوية بعينها هي زاوية

---

(22) ترجم الكتاب إلى العربية الأستاذ شاكر خليل نصار. وظهرت طبعته العربية في بيروت بدون تاريخ.

النصوص المعتبرة في تحديد العقائد المسيحية. وربما صح القول بأن الصورة المستخلصة للمسيحية من الكتاب لم تكن مقصودة للمؤلف لكنه بطبيعة البحث لم يستطع أن يتحاشى إظهارها. أما غايته من الإطراء والثناء فقد جاءت قاصرة مشوهة يظهر فيها التصنع والافتعال، وتبدو فيها بصمات الكنيسة أوضح من سمات البحث التاريخي التوثيقي المطلوب.

17 - لعل مما يلزم ويفيد في هذا الموضوع من خلاله وتوضيحاً لأسسه أن نستعير نصوصاً ذات علاقة مع ما نحن بصدده نستعير لها من مؤلَّف سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة. لأنها تساعدنا في تحديد مفهوم «المقدس» عندما يطلق هذا المصطلح على ما تضمنته أسفار العهد القديم والجديد من روايات ونصوص وحكايات وأساطير. وأهمية هذا التحديد لمفهوم «المقدس» يبديها موقف الباحث المتسائل وبخاصة في محيط الفكر الإسلامي حيث العلاقة وثيقة بين مصطلح «المقدس» ومفهومه وبين «الوحي» ومدلوله في المصطلح الإسلامي فلا تطابق بين مدلولي «المقدس» و«الوحي» كليهما في الفكر الإسلامي والفكر المسيحي وهذا التفريق بين الاستعمالين للمصطلحين في الفكر هنا وهناك أمر ذو بال سواء في الدراسات الخاصة عن الإسلام أو عن اليهودية والمسيحية. أم في الدراسات العامة المقارنة بين موضوعات إسلامية وموضوعات مسيحية تتصل بالقرآن أو تتعلق بأسفار العهدين القديم والجديد. وبهذا الاعتبار فلعل من الأوجه والأوفق أن نستخدم في الدراسة تعبير: العهد القديم والعهد الجديد بدل استخدام «الكتاب المقدس» حتى نصل في البحث إلى مرحلة نتبين فيها الفرق بين المصطلحين: «المقدس» و«الوحي» ونتبين فيها كذلك الفرق في استخدام هذين المصطلحين بين الدراسات الإسلامية والدراسات المسيحية والدراسات المقارنة.

في محاولة لتحديد مدلول «المقدس» في الاستعمال الغربي يقول أسبينوزا: «يطلق اسم مقدس وإلهي على كل ما يؤدي إلى التقوى وإلى الدين... والكلمات لا تدل على معان مضبوطة إلا في الاستعمال فإذا كانت في هذا الاستعمال قادرة على أن تحث من يقرأونها على التقوى أصبحت هذه الكلمات

مقدسة وأصبح الكتاب الذي نظمت فيه هذه الكلمات مقدساً.... ولا يكون الكتاب مقدساً ولا تكون نصوصه إلهية إلا بقدر ما يحث الناس على تقوى الله. فإن تخلوا كلية عن هذه التقوى كما تخلى عنها اليهود من قبل أصبح حبراً على ورق أو ضاعت قدسيته كلية وأصبح معرضاً للتحريف..... وتستخدم كلمة «مقدس» مجازياً لكي تدل على نظام الطبيعة نفسه وعلى القدر لأنهما يعتمدان على الأمر الأزلي للطبيعة الإلهية ويصدران عنه..... وتستعمل الكلمة أيضاً للدلالة على كل أمر نبوي بقدر ما يكون ـ النبي ـ قد أدركه بقدرته التي يتفرد بها أو بهبة النبوة. لهذه الأسباب الثلاثة إذن سمي الكتاب كلام الله: أولاً: لأنه أي الكتاب يُعلِّم الدين الصحيح الذي وضعه الله أزلياً. ثانياً: لأنه يتنبأ بصورة رواية بالمستقبل بقدر ما قضى به الأمر الإلهي. ثالثاً: لأن مؤلفيه الحقيقيين كانوا في أعظم الأحيان يدعون إلى ما حصلوا عليه بنور خاص بهم... وعلى الرغم من أن جزءاً من محتويات الكتاب مجرد تاريخ يمكن إدراكه بالنور الفطري فإن الاسم مستمد مما يؤلف المضمون الأساسي للكتاب»[23] وبهذه الفقرة الأخيرة من تحليلات سبينوزا لمدلول المقدس يمكننا أن نكتفي لنتبين كم هو مرن لفظ «المقدس» هذا. وبصفة المرونة هذه يلزم أن ندرك مدلول: «الكتاب المقدس» حتى لا نقع في لبس بين الوحي بمدلوله في المصطلح الإسلامي وبين «المقدس» في الاستعمال المسيحي عندما يقصد به ما تضمنته أسفار العهدين القديم والجديد من نصوص.

18 ـ ونعود إلى مؤلف الأستاذ فوزدك عن الكتاب المقدس لنستخلص من بعض فقراته قسمات من صورة المسيحية كما ترسمها أقلام نفر من الباحثين الغربيين. المعضلة التي تواجهها المسيحية الآن في الغرب هي هذا التناقض بين متضمنات الكتاب المقدس ومقتضيات ومسلمات العقل الحديث لأنه: «لو كانت

---

(23) ص 48: رسالة في اللاهوت والسياسة. سبينوزا.
ترجمة وتقديم الدكتور حسن حنفي.
مراجعة الدكتور فؤاد زكريا.
الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر. القاهرة. 1971.

الصعوبة فقط جعل «الكتاب» ملائماً للعصر الحاضر فيما يتعلق ببعض القصص.... لكان الأمر سهلاً إتمامه ولكن الصعوبة أعمق من ذلك كله. عندما يرجع المرء إلى الكتاب المقدس بعقل تعود أن يعمل حسب مقتضيات العصر الحاضر فإنه يجد نفسه في عالم غريب»[24]. والمؤلف يقدم جملة من الأمثلة على التناقض القائم بين متضمنات الكتاب المقدس التي ظن من قبل أنها حقائق وبين ما انتهى إليه العلم في العصر الحديث من مكتشفات أثبتتها التجربة في نطاق علم الفلك وعلم الأحياء والطب وعلم الطبيعة: «هنا الحيرة التي تصيب أكثر من غيرها عقول المتعلمين فإنهم يحترمون الكتاب.... لكنهم ينزعجون بأمور كثيرة في الكتاب لا يعرفون كيف يتدبرونها لأنه يصعب عليهم أن يقبلوا نوعين من الافتراضات العقلية: الأول لما في الحياة العملية. والثاني لما في الدين ـ المسيحية ـ وعليهم أن يحولوا عقليتهم فجأة من الماجريات العادية حولهم إلى طريقة غريبة عنهم يجدونها في الكتاب»[25].

19 ـ إن جملة من المستجدات في العصر الحديث متصلة بالكتاب المقدس يلزم أن تراعى لأن لها تأثيراً على تطور النظرة إلى هذا الكتاب ومن ثم إلى مقررات الكنيسة في مسائل لم تعد مقبولة في هذا العصر. ومن هذه المستجدات التي أحدثت هزة عنيفة في المسيحية المعاصرة ما عرف من: نقد متن الكتاب وتمحيصه. وقد أدى هذا الأمر إلى: «إصلاح عبارات كثيرة مغلوطة فيه أو غامضة. وإرجاعها قدر الإمكان إلى صورتها الأولى في المخطوطات الأصلية للأسفار المقدسة. وكثيرون هم الذين لا يعرفون أن أقدم نسخة مخطوطة للعهد القديم يرجع تاريخها إلى القرن التاسع للمسيح فقط. وأن أقدم نسخة يونانية مخطوطة للعهد الجديد يرجع تاريخها إلى القرن الرابع فقط. وأن النسخ القديمة للكتاب مختلفة الواحدة عن الأخرى في نقاط كثيرة حتى إن الفرد يقدر أن يقول ما قاله «جروم» عن الترجمات اللاتينية في عصره: «إن هنالك نسخاً مختلفة

---

(24) نظرات حديثة في الكتاب المقدس. تأليف: هري أمرسن فوزدك.
ترجمة: شاكر خليل نصار.
الناشر: مكتب الكنيسة الإنجيلية الوطنية. بيروت. بدون تاريخ.
(25) المرجع السابق. ص 50.

الواحدة عن الأخرى من حيث النصوص بقدر عدد النسخ الموجودة» فجلاء بعض الإبهام في النصوص أو اختيار الأقرب منها إلى العقل وإصلاح الأخطاء الظاهرة فيها قد كانا دائماً عملين مفيدين كل الفائدة»[26].

20 ـ كيف يستخدم القائمون بأمر الكنيسة من قُسُس ورهبان نصوص الكتاب المقدس التي تتناول موضوعات تتصل بحقائق في الكون وفي التاريخ صار من المتعذر على العقل الحديث أن يتقبل ما جاء في تلك النصوص عنها؛ لقد استبعد المعنيون في الكنيسة بأمر قراءة هذه النصوص وشرحها استبعدوا الطريقة القديمة طريقة التحكم بالاعتقاد والاستبداد بالرأي. لكنهم «لم يجدوا لأنفسهم طريقة جديدة تحل محلها فأهملوا الحقول الواسعة في التوراة إذ رأوها لا توافق العصر الذي هم فيه والتجأوا إلى الحقول التي لا جدال فيها والتي لا يتناولها تبديل ولا تغيير، الحقول الروحية الثابتة.... على أن في الموقف الجديد نقائص خطرة فإنه لا يشجع الأفراد على استعمال الفكر في الدين. ومع أنه موقف عملي ومقو وحيوي فإنه من الوجهة العقلية مفكك الأوصال وضعيف كسيح يتجنب الأسئلة الحقيقية.... لقد ترك الكنيسة تقذفها رياح الوعظ الإلهامي وتحطمها على صخور من فوضى التفكير»[27].

21 ـ في تاريخ المسيحية كما في اليهودية الأم كان هناك دائماً التوسع في المجاز والرمز فيما يتصل بتفسير النصوص المُقَدَّسة، بل إن اعتبار هذه النصوص مُتَدَّسة إنما جاء طبقاً لهذه الرمزية وهذا المجاز. وقد شاعت هذه الطريقة كثيراً حتى أصبحت هي المنفذ والمخرج من المواقف الحرجة التي فرضتها جملة من نصوص الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد. ومن الأمثلة على ذلك أن سفر نشيد الانشاد «بقي خارج الكتاب ولم يحسب من الأسفار القانونية مدة من الزمن طويلة. وحتى في نهاية القرن الأول للمسيح كان الاعتراض عليه شديداً جداً غير أن الرمز والاستعارة ربحا المعركة فأُلقي على السفر معنى غير معناه الحقيقي، معنى صوفياً باطنياً هو حب الله لاسرائيل ثم جاء المسيحيون فقالوا: حب المسيح

(26) المرجع السابق. ص 56.
(27) المرجع السابق. ص 85.

للكنيسة وهكذا نجده على هذا الأساس في الكتاب المقدس»[28].

ولم يكن استعمال المجاز والرمز في تفسير نصوص العهدين القديم والجديد خاصاً بمثل هذه المواضع في هذه النصوص، لكنه تعين حلاً لا بديل عنه لعدد من المشكلات في كثير من موضوعات هذه النصوص. بل يمكن القول بأن استخدام الرمز في تفسير نصوص العهدين لم يقف عند حد ولم يخضع لمقياس. ووجد فيه أقطاب الكنيسة وأتباعها موئلا يركنون إليه عندما يعمدون إلى إدخال مفاهيم مسيحية كنسية جديدة ضمن نصوص قديمة: فهذا بولس «يستعمل الرمز والاستعارة في الأسطورة اليهودية القائلة إن صخرة تبعت بني إسرائيل في تجوالهم في البرية فقال: إن هذه الصخرة ترمز إلى المسيح»[29]. فالرمز والمجاز في فهم النصوص لم يستعن بهما في الخروج فقط من المواقف الحرجة التي تتضمنها جملة من النصوص إنما وُضِعا كذلك لإدخال عقائد ومفاهيم جديدة إلى حيز النصوص القديمة. وقد ظن أن هذا الإجراء يمكّن للمسيحية وهي فرع اليهودية وهو في ذات الوقت يعاضد الكنيسة لكن ذلك دائماً لم يكن في صالح المسيحية ولا مؤيداً للكنيسة لأنه ينال من أصول هذا الدين وينزع الثقة من هذه النصوص التي هي عماده. وهو إلى جانب ذلك كثيراً ما يجيء في صورة ساذجة باهتة يبدو فيها التصنع والتمحل. من أمثلة ذلك ما نجده عند أوغسطينوس أحد المفسرين الكبار للكتاب المقدس: لقد استخدم هذا المفسر الرمز لكنه استخدام ينبىء عن عقلية كنسية يسيطر عليها الوهم وهو استخدام يقابله عندنا في تاريخ الفكر الإسلامي ضلالات الباطنية في تأويلاتهم للآيات القرآنية وما يشابه هذه التأويلات عند ذوي النزعات الصوفية ولدى بعض الفلاسفة الإسلاميين. إن جنة عدن تبعاً لتفسير «أوغسطينوس» يمكن أن تعني حياة المباركين. وأنهرها الأربعة هي الفضائل الأربع وأشجارها هي كل معرفة مفيدة.... وشجرة الحياة هي الحكمة نفسها «لكن هذا المفسر ذاته في الفصل نفسه في نفس الكتاب يقول: «إن جنة عدن هي الكنيسة وأنهرها الأربعة هي الأناجيل الأربعة وأشجارها

(28) المرجع السابق. ص 97.
(29) المرجع السابق. ص 99.

المثمرة هي جماعة القديسين وأثمارها أعمالهم وشجرة الحياة هي يسوع»[30].

يلزم أن لا ننظر إلى مسألة التفسير الرمزي للنصوص في تاريخ المسيحية نظرة جزئية عابرة من خلال اتجاه عارض تبناه أو عارضه نفر من الكتاب المسيحيين إنما هي مشكلة ضمن عدد من المشكلات العقدية والفكرية والتاريخية تواجه الكنيسة وتواجهها هذه بدورها ولكن بحلول ملفقة أو بمعالجات آنية لأنها لا تملك إزاءها غير ذلك.

22 ـ لقد كان للتفسير الرمزي في تاريخ المسيحية مؤيدوه وهم الأكثرون ومعارضوه بين معتدلين ومتطرفين لكن الكنيسة المعاصرة قد أقلعت عنه لأسباب منها المعلوم ومنها المجهول. لقد جاءت صرخة «كالفن» تظهر التفسير الرمزي على حقيقته. قال في مفتتح شرحه لسفر التكوين: «يجب.... أن نرفض رفضاً باتاً كل التفاسير الرمزية التي قام بها أورجينوس وغيره والتي حاول الشيطان بدهائه أن يدخلها إلى الكنيسة لكي يجعل رسالة الأسفار المقدسة مبهمة وخالية من كل ثقة وثبات»[31].

وفي هذا المسار المعارض للكنيسة في تبنيها لاتجاه التفسير الرمزي جاءت ردة فعل «لوثر» عنيفة فتوجه بالنقد والمعارضة الشديدة للتفسير الرمزي: «إن تفاسير أورجينوس الرمزية لا تساوي كمية صغيرة من الأوساخ..... إن التفاسير الرمزية افتراضات فارغة وهي أشبه بنفايا الأسفار المقدسة.... وكل من يفسر الكتاب تفسيراً رمزياً يكون كأنه يخادع الأسفار المقدسة.... قد يتحول التفسير الرمزي إلى ألاعيب... التفسير الرمزي غير لائق وغير معقول وشيء متكلف كلفة وقديم بال»[32].

23 ـ الذي يحتاج إلى النظر والتأمل فيما يتصل بمراحل تاريخ المسيحية ومرحلة التفسير الرمزي ثم معارضتها من الجهات التي حاولت الإصلاح مثل

---

(30) المرجع السابق. ص 105.
(31) المرجع السابق. ص 112.
(32) المرجع السابق. ص 114.

كالفن ولوثر الذي يحتاج إلى النظر والتأمل هو هذه الحملة التي شنت على هؤلاء المعارضين للتفسير الرمزي بسبب معارضتهم: «فكارولي اتهم كلفن بأنه من أتباع الآريوسية المذهب الذي ينكر لاهوت المسيح. وأشار عليه بأن يعتنق مذهب اثناسيوس القائل بأن الابن من مادة الأب نفسها. فرفض كلفن وقال: إننا نقسم بالإيمان بالله الواحد وليس بإيمان اثناسيوس ذلك الإيمان الذي لا يمكن لأية كنيسة صحيحة أن تقبله.

كما اتهم كلفن من قبل أحد الانجيليين بأنه انـتزع السلاح من يـد المجاهدين المسيحيين. وقال إنجيلي آخر: إن كلفن فسر سر الثالوث ولاهوت المسيح كما يفسره اليهودي أو السوسني الذي ينكر الثالوث ولاهوت المسيح. وقال عنه هونيوس أحد الإنجيليين: إنه أفسد الأسفار المقدسة بطريقة مكروهة حتى أنه كان يجب أن يحرق بالنار. وكذلك الروم الكاثوليك نعتوه بنعوت أخرى محقرة»[33].

24 ـ من الجلي أن مسألة التفسير الرمزي في تاريخ المسيحية قد آل الأمر إليها تحت حاجة ملحة فرضتها جملة تناقضات تضمنتها نصوص الأسفار في العهدين القديم والجديد. وأن هذه المسألة تلف في طيها الكثير من الاختلافات وضروب التعارض في جسم المسيحية. وأن الكنيسة قد تبنت فكرة التفسير الرمزي لتواري بها من سوءاتها التي كشف كلفن ولوثر وأتباعهما الكثير منها.

25 ـ هناك قضيتان ذواتا أهمية فائقة في أصول العقائد المسيحية وفي تاريخها وفي تاريخ الكنيسة نشأة وتطوراً.

أولى هاتين القضيتين تتصل ببولس: علاقته القديمة باليهودية وعلاقته اللاحقة بالمسيحية ومقدار ما كان له من أثر في توجيه المسيحية وجهة جديدة مغايرة خرجت بها عن أصولها القديمة من التوحيد إلى التثليث ومن الإنجيل الواحد الموصى به من الله إلى جملة من الأناجيل المنسوبة إلى مؤلفيها. ومن الدائرة الخاصة المحدودة في حيز إصلاح اليهودية والتوجه بها من خلال رسالة المسيح ابن مريم نحو مسارها الصحيح. خرجت المسيحية من هذه الدائرة إلى

(33) المرجع السابق. نفس الصفحة.

دائرة غير محدودة توجه من خلالها بولس ثم من بعده الكنيسة بالخطاب إلى كل الناس.

إن علاقة المسيحية التي كانت قبل بولس تلك التي جاء بها رسول الله عيسى عليه السلام علاقة هذه بأصول الاعتقاد والتشريع في اليهودية وبالنصوص التي اعتمدت عليها تلك الأصول هذه العلاقة لا يتنكر لها المسيح نفسه ومؤاخذاته كلها كانت موجهة إلى هذا الوضع المهزوز الذي آلت إليه علاقتهم بشريعتهم ونصوص توراتهم. وهذا هو سند المسيح في تحديد الغاية من رسالته المجددة. لكن بولس يخرج عن هذا الخط الذي رسمه المسيح عليه السلام «لقد نشأ بولس يهودياً متعمقاً في مبادىء أضيق طائفة عبرانية ثم وجد أن كثيراً من المعتقدات القديمة التي كان متمسكاً بها لم يعد بإمكانه الثقة بها فغير تفسيره للأسفار المقدسة»[34].

يمكن القول من خلال كل ما سلف بأن هذا هو أوضح قطاع في صورة المسيحية منذ بولس إلى الآن مع اعتبار التهذيبات والاضافات المتلاحقة. لكن من حق المسيحي أن يسأل عن هذه المعتقدات القديمة التي كان بولس متمسكاً بها ما هي؟ وما هي المعتقدات الجديدة التي أتى بها بولس بدل تلك القديمة؟ ولماذا غير بولس تفسير الأسفار المقدسة؟ وإلى أي حد كان موفقاً في التفسير الجديد؟ وما هي الضمانات المتوفرة لكي نعتبر بولس مخلصاً وعلى حق فيما انتهى إليه بشأن المعتقدات القديمة والمستحدثة وتفسيرات نصوص التوراة وإنشاء الرسائل التي اعتبرت فيما بعد ضمن الكتاب المسيحي المقدس؟؟؟؟

إن هذه التساؤلات تلقي ظلالاً على صورة المسيحية لكن من حق المسيحي الواعي أن يسألها ليختبر حقيقة دينه وأصول معتقده وتاريخ لاهوته وكنيسة.

26 ـ القضية الأخرى متصلة بالمسيح: هل هو رسول فحسب؟ إذا كان الأمر كذلك فما سر هذا الادعاء اللاحق في تاريخ المسيحية بألوهية المسيح؟ هل لهذه العقيدة الناشئة الطارئة في تاريخ المسيحية أصل فيما ينسبه كُتّاب الأناجيل

(34) المرجع السابق. ص 240.

المعتمدة لدى الكنيسة إلى المسيح من أقوال؟ «إن ألوهية المسيح إذا اعتبرناها كمعتقد لا نجدها كذلك في العهد الجديد»[35].

إن من التأسيس للعقيدة والتعميق لركائز الإيمان أن يطرح باهتمام فائق مثل هذا السؤال ـ الذي يطرحه المؤلف ـ: «ما هي الحقيقة عن الله»[36].

وليس من المبالغة القول بأن هذا السؤال هو من أحرج الأسئلة التي واجهت وتواجه الكنيسة والمسيحية من خلالها. ومن السذاجة المفرطة والتبسيط غير المعقول وغير المقبول لهذه المسألة الدقيقة أن تكون الإجابة عن هذا السؤال على النحو الآتي: «قد وجدنا الله في المسيح أفضل شخص نعرفه ولهذا لن نفسر الله في أقل من ذلك»[37] هل هذه الإجابة القاصرة تكافىء ذاك السؤال؟ كلا «إن عقيدة الثالوث تحير عدداً كبيراً ولا لوم عليهم» ومن ثم فإن الفكر الكنسي يحاول محرجاً مكرهاً أن يقوم ببناء «قوالب جديدة تتناسب مع عقلية العصر الحاضر حتى ولو اضطررنا إلى بناء نظام من المعتقدات يأتي زمن نهدمه فيه إذا وجدنا أنه لم يعد مناسباً لتفكير العصور المستقبلة. ومع كل ذلك يشك المرء أنه يمكن بسهولة وضع تصريح أوضح لاستيعاب تعاليم المسيحية الحديثة إذا شعرنا بالحاجة وعقدنا العزم الصحيح والتعاون الحقيقي لسد هذه الحاجة»[38].

27 ـ هذا لون من الفكر الغربي وهو فكر ذو صبغة كنسية لكنه مع ذلك صريح في بيان معالم صورة المسيحية والافصاح عنها بما يحدد علاقتها الفعلية بالعقل الحديث من خلال نصوص أسفار العهدين القديم والجديد هذه الأسفار التي آل بها الأمر إلى وضع صارت فيه متناقضة متصادمة مع مقتضيات العقل ومكتشفات العلم. ولم يعد بالإمكان إخفاء ذلك أو الاغضاء عنه والتستر عليه.

لكن الكنيسة ماضية في خط السير الذي رسمه بولس تبشر بما اصطنعت

---

(35) المرجع السابق. ص 241.
(36) المرجع السابق. ص 242.
(37) المرجع السابق. نفس الصفحة.
(38) المرجع السابق. ص 246.

من العقائد ولو أدى بها الأمر إلى «إعادة الهدم والبناء في نظام معتقداتها» وهذا المنهج إذا اعتمدته الدراسات اللاهوتية المعاصرة فإن الأمر سينتهي إلى قطيعة لا مناص منها بين المسيحية وبين نصوصها الدينية التي لا يمكنها التخلي عنها وإلا فقدت شرعيتها. وهو سيؤدي كذلك إلى تزايد وتعمق الانشقاق الكنسي. وهو أخيراً لن يحقق الغايات التي يرسمها أقطاب الكنيسة؛ لأن أمر العقيدة بحكم العقل والضمير وبمقياس الفكر والشعور لا يستقيم ولا يكون له قرار مع هذه الأوضاع المهزوزة المتقلبة المترددة.

* * *

28 ـ الكتابات الغربية المعنية بتسليط أضواء كاشفة على المسيحية ورسم صورة لها من خلال تبين وبيان أصولها ومراحل تاريخها والتطورات الناشئة خلال هذه المراحل. والانشقاقات داخل المسيحية من خلال تعدد المذاهب وصراع الكنائس ثم تحديد الصعوبات التي تعاني منها المسيحية منذ بزوغ فجر النهضة بما لحقه من تطورات ثقافية وفكرية وعلمية هذه الصعوبات التي بدأت ولم تنته. هذه الكتابات الغربية الكاشفة لصورة المسيحية على حقيقتها ربما صح القول بأن انتشارها تحكمه مجموعة من العوامل المعارضة أو المساعدة وبخاصة في مناطق خارج المنطقة الجغرافية لأمم الغرب. وعلى الأخص في العالم الإسلامي حيث تتحكم في العلاقات كلها بين الغرب والعالم الإسلامي نظم وقواعد كلية كان تاريخ العلاقات بين العالمين كفيلا بصياغتها ومتابعتها والمحافظة على أصولها وموجهاتها. على أن النظام الكنسي المعني بشؤون المسيحية من خلال مؤسساته وإداراته المتخصصة هو على درجة من التنظيم بحيث لا تفلت منه هذه الكتابات المناوئة للمسيحية: فإما أن يمنعها من الظهور أو يحد من انتشارها بمقتضى قانون التحريم الذي ابتدعته الكنيسة. فإن لم يستطع فإنه يوجهها إلى صورة من التعميم بحيث تطال في نقدها كل الأديان وفي طليعتها الإسلام.

ورغم هذا الحصار على المؤلفات الفكرية المحللة الناقدة لضروب الحياة الثقافية والفكرية والدينية طبقاً للمقاييس المسيحية فإن عدداً من الكتب جاءت على هذا النسق وانتشرت. وكتاب: منشأ الفكر الحديث. لمؤلفه الأمريكي

الدكتور كرين برينتون يمكن أن يوضع ضمن هذه المصنفات ذات الصبغة التحليلية الناقدة. وقد شغلت مسألة المسيحية حيزاً من الكتاب فأولاها المؤلف اهتماماً وتناولها من زاوية فكرية خالصة بدت صورة المسيحية من خلالها أكثر وضوحاً وواقعية.

يتضمن الكتاب جملة من الرؤى والانطباعات والآراء في حدود الفكر العربي بعامة وفي علاقة هذا الفكر بالمسيحية بخاصة. ويعتمد على عدد من المصادر الفكرية ذات العلاقة[39].

29 ـ في الكتابات الغربية كثيراً ما يجد القارىء مقابلات وموازنات بين العصور الوسطى وبين عصر النهضة في كل المجالات الحيوية: في الاجتماع والاقتصاد في الثقافة والفكر. وقضية الدين تأخذ مكانها في هذه المقابلات. ومع أن الأوضاع أخذت تتجه إلى الأفضل في عصر النهضة غير أن علاقة الأقطار الغربية بالمسيحية أخذت مساراً آخر: فإذا «كانت العصور الوسطى في الواقع عصوراً دينية فإن عصر النهضة يعني على الأقل محاولة العودة إلى الوثنية اللادينية إن لم نقل إلى الزندقة»[40].

لقد كانت المسيحية تشد الناس إلى الوراء وقد تهيأت لهم ظروف التقدم فأفلتوا من قبضتها وآثاروا وثنية الآباء. هكذا كانت صورة العلاقة بين الناس في أمم الغرب وبين المسيحية.

30 ـ وإذا شئنا أن نحدد قطاعات بعينها في هذه الصورة ازداد الأمر وضوحاً وبدت معالم الصورة أكثر بروزاً. لقد قيل في تحديد عوامل التقدم في الغرب: «إن هذا التقدم وليد انتشار فكرة السببية. لقد كانت فكرة السببية بالنسبة لرجل عصر العلم والمعرفة المفتاح الكبير لهذا العالم؛ فالسببية هي التي ستقود الإنسان إلى فهم الطبيعة... وتحول دون التعرض إلى محاولات فاشلة

---

(39) ترجم هذا الكتاب إلى العربية الأستاذ عبد الرحمن مراد. وظهرت الطبعة العربية بدمشق. قام بالنشر: مكتب الفن الحديث للطباعة والنشر والإعلان.

(40) ص 27: منشأ الفكر الحديث: كرين برينتون.

نتيجة إيمانه ببعض الأفكار الخاطئة التي كسبها عن المسيحية التقليدية وعقليتها ومؤيديها السياسيين بالسير سيراً مناوئاً للطبيعة»[41].

31 - إن العقل الغربي منذ أمد صار يفكك المسيحية إلى أجزائها ليتبين تأثيراتها السلبية على الحياة والإنسان. وطبقاً لهذا المنطق المحلل اعتبر «نظام الرهبانية جميعه ليس إلا ضياعاً للقوة الإنتاجية الإنسانية كما تبين بوضوح مدى الضرر الذي يلحق بالإنسان. وبصحته نتيجة امتناعه عن الاتصال الجنسي. ولذا فإن نظرة التقديس التي يسبغها رجال الدين على الرهبانية هي ضرب من السخف»[42].

32 - ثمة مسألة عقدية دينية جديرة بالنظر. ما هي؟ لقد أخفقت المسيحية في مواكبة تطلعات عقول رجال العلم في عصر النهضة. وفشلت في توظيف حركة العلم لصالح الدين ومنشأ هذا الإخفاق من طرف المسيحية أن العلم التجريبي قد بني على أنقاض مقررات المسيحية عن التاريخ والحياة والإنسان والكون. ومع هذا فقد نشأ جيل بين المفكرين والعلماء في بداية عصر النهضة آثر فكرة الإيمان بالله. وكانت هذه الفكرة أقرب إلى الفطرة منها إلى مقررات المسيحية عن طبيعة الإيمان. لكن هذه الفطرة كانت في الأعماق وقد تكدس فوقها ركام من المقررات الخاطئة ساهمت المسيحية في وجودها وبقائها بقدر كبير مما أحدث موجة من الشك والتردد عبر عنها فولتير في هذه الكلمة الشهيرة التي تؤثر عنه: إذا لم يوجد الله فيجب علينا اختراعه.

لكن الجيل التالي بعد عصر فولتير سرى بين أبنائه وهْمٌ مؤداه أن العلم يغني عن الدين. وأن الكون يمكن أن يفسر دون الالتجاء إلى فكرة الإله الخالق. فهؤلاء «لم يروا ثمة حاجة لاختراع الإله؛ فقد ألِفوا من خلال دراستهم الرياضيات مفهوم اللانهاية: فالجهاز الكوني كان وما زال موجوداً وسيوجد دوماً وأبداً. وإذا كان الإله خارج هذا العالم فكيف يستطيع أن يكون داخله أو

(41) المرجع السابق ص 147.

(42) المرجع السابق ص 149.

بالأحرى داخل عقولنا بمثابة مفهوم؟. . . . فلندع الاهتمام بأمر الله ونجعل ديننا مَبْنياً على السببية. وأن هذا النظام ديني خالٍ من جميع الديانات وسخافاتها»[43] في هذا الجو انتعشت ونمت بذور الإلحاد. وطبقاً لهذا التردد في مسألة الله والدين نشأ وهم العلاقة بين الالحاد والعلم ومن ثم التنافر بين العلم والإيمان. وتلزم الاشارة هنا إلى أن هذا التردد في مسألة الدين والإيمان وهذا الغموض في تحديد العلاقة بين الله والكون وبين الله والإنسان وبين الإنسان والكون تبعته تقع على كاهل المسيحية: فهذا الخلط الذي بشرت به الكنيسة والذي آل الأمر فيه إلى عدم تبين وعدم وضوح طبيعة الله وطبيعة الإنسان وطبيعة العلاقة بينهما كان من اللازم أن ينتهي إلى نتيجة مؤداها طبقاً للفطرة ولما اكتشف حتى الآن من حقائق العلم عن الكون ضرورة الإيمان بإله واحد خالق. أما خارج هذا الإطار فقد كانت النتيجة المنتظرة من مقدماتها ظهور موجة من الشك والإلحاد يقويها ويدفعها وضع كنسي مترد متخلف وفكرة مسيحية باهتة عن الله وعن الكون والإنسان. لكن هذا النقد لم يكن يوجه إلى المسيحية ويقف عندها إنما كان يطال الدين كله لأسباب حددنا طرفاً منها سلفاً. إنها صورة من التعميم تؤخذ على رجال الفكر والعلم الذين تصدر عنهم هذه التعميمات. ويمكن القول بهذا الصدد دون مواربة أو مبالغة إنه ما من نقد صحيح نزيه وجه إلى المسيحية أو إلى الأديان عموماً يصح أن يوجه إلى الإسلام طبقاً لأصوله ومقرراته عن الله وعن الكون والحياة والإنسان.

33 ـ من مواضع النقد لأنها من مواضع التناقض بين مقررات المسيحية وبين مسلمات العقل والفطرة فكرة «الخطيئة والخلاص» طبقاً لما تقرره المسيحية في مسألة الخير والشر والجزاء: فطبقاً لمقاييس المعرفة هناك جملة من الشروط المحيطة «فإذا استطاع الإنسان العمل بالقوانين المتفق عليها وبالمبادىء والمثل. . . . فإنه سيسير قدماً في طريق الحياة الخيرة. . . أما المسيحية فتحاول أن تلقي بالأمر على عاتق الطبيعة الإنسانية: فالناس يولدون وفي نفوسهم ميل نحو الشر والخطيئة تولد معهم. وتعتقد هذه الديانة أن هناك إمكانية لتحرير النفس من هذه الخطيئة

(43) المرجع السابق. ص 151.

وهي طريقة الخلاص التي بشر بها يسوع. لكن هذه الطريقة لا تقيم وزناً لجملة الشروط المحيطة. كما أنها تتنافى مع الرضوخ والانصياع للقوانين والعمل وفق المناهج التعليمية والخطط المدروسة»[44].

وإذا تساءلنا: ما هو من هذا العداء وهذه الحملات على المسيحية وعلى الدين كله في الغرب إبان عصر النهضة؟ كان الجواب: «إن جملة من الأسباب تعود إلى المسيحية ذاتها إذ بدت أصولها كما قررتها الكنيسة متعارضة مع فطرة الإنسان وطبيعة الحياة وتطور المعرفة ومناهج العلم التجريبي ونتائجه. لكن أسباباً أخرى تعود إلى الكنيسة والقائمين عليها «فقد كانت روح عصر العلم والمعرفة في عداء واضح للديانة المسيحية المنظمة ففي كل زمان ومكان كنت ترى رجال الدين أعداء للحرية حلفاء لقوى الاستبداد والظلم يجنحون إلى الغش والخداع لفرض حماية أنفسهم والمحافظة على سلطتهم» وكانت النتيجة أن «ظلت فئات مسيحية كثيرة تعيش حسب طرقها القديمة في الإيمان والاعتقاد وقد تعرضوا لضغط كل من الصحافة والشعب»[45].

34 ـ إن هناك عدداً من العوامل وجملة من المؤثرات أدت إلى هذه الصورة المهزوزة للعلاقة بين أمم الغرب وبين المسيحية الوافدة. وحتى ندرك هذه الصورة على حقيقتها ومن كل زواياها يلزم أن نرصدها من موقع مناسب وأن نتابع تطوراتها ونتتبع من قبل المؤثرات التي ساهمت في رسمها. فرحلة المسيحية من موطنها في الشرق إلى الغرب لم تكن مشروعة ولم تكن المسيحية مهيأة بطبيعتها للقيام بهذه الرحلة. ولم تتم في ظروف مواتية وقد تعرضت المسيحية بعد هذه الرحلة لسلسلة من التغيرات والإضافات والأوامر المفروضة من السلطة السياسية الحاكمة مع محاولات إصلاح متلاحقة قامت بها المجامع المسكونية والمجامع المصغرة كذلك. لكن كل هذا لم يمنع من وقوع الأمر المتوقع وهو الصدام مع مقررات العقل ومقتضيات الحياة بتطوراتها المتتابعة المتنوعة.

* * *

(44) المرجع السابق. ص 155.
(45) المرجع السابق. ص 170.

35 ـ ضمن سلسلة من البحوث والمقالات والرسائل والكتب المتصلة بالمسألة الدينية وبالديانة المسيحية على الخصوص تتابعت منذ بداية عصر النهضة كتابات كبار الفلاسفة في الغرب. وتكفي بعض النماذج لنتبين من خلالها صورة المسيحية في مرآة الفكر الغربي.

فالفيلسوف الألماني «هيجل» تتضمن كتابات له نظرات فاحصة إلى المسيحية ترددت بين الإطراء والهجوم. ففي المقابلة بين ديانة اليونان الوثنية وبين المسيحية يشيد هيجل بديانة اليونان «ويرى فيها ديانة أناس أحرار لا يعرفون وطأة الحقيقة.... أما المسيحية فقد ألقت في روح الإنسان أنه مواطن للسماء وأنه غريب عن هذه الأرض فقضت بذلك على التلقائية المرحة المنطلقة التي كان يتمتع بها الرجل اليوناني وأحلت محلها حب العذاب والألم.... لقد خلعت عن الحياة طابعها الإنساني فجعلت من الطبيعة مجرد مجموعة من القوى المادية التي لا بد للمسيحي من قهرها والسيطرة عليها وأحالت الإنسان إلى مجرد عبد ذليل يعلن أنه ليس إلا إنساناً آثماً لا يقوى بمفرده على الإتيان بأي عمل فاضل»[46].

36 ـ ونشير هنا إلى أنه من الطريف أن هيجل وهو يوجه نقداً مباشراً إلى المسيحية «قد ثار على النزعة الفردية المتطرفة التي كانت تعد الدين مجرد مسألة شخصية بحتة لا تهم سوى الفرد. وحجة هيجل في ذلك أن الأصل في شقاء الضمير المعاصر إنما هو هذا الطلاق الذي تم بين الدين من جهة والحياة من جهة أخرى. وكأن ليس ثمة صلة على الإطلاق بين المتناهي واللامتناهي أو بين الأرض والسماء. ومن هنا فإن المهمة التي تقع على عاتقنا أولاً وقبل كل شيء إنما هي العمل على توسيع الدين بحيث يشمل الحياة بأسرها.... فلا بد للدين من أن يتجاوز الاهتمامات الفردية لكي يستوعب كل الاهتمامات العالية عن حياة الفرد مشاركاً في تلك الحياة الجماعية التي أطلق عليها هيجل اسم «روح الشعب»[47].

---

(46) ص 37: الجزء الأول من كتاب: عبقريات فلسفية 2 هيجل أو المثالية المطلقة. المؤلف: الدكتور زكريا إبراهيم. ومن هذا الكتاب نقلت نصوص هيجل المترجمة بقلم المؤلف معزوة منه إلى مصادرها في مؤلفات هيجل.

الكتاب نشرته مكتبة مصر. القاهرة. 1970 م.

(47) المرجع السابق. ص 39.

37 - ومن الدراسات التي ظهرت لهيجل متصلة بالمسألة الدينية «دراسته القيمة لتطور الشعور الديني حيث حاول أن يقف على أسباب الانحلال الديني الذي يشكو منه العالم الحديث. وأرجع هذه الأسباب إلى عجز الدين نفسه عن مسايرة روح العالم في تطورها»[48] ويقيننا أن هيجل وهو يصور الدين هنا لم يعرف الإسلام أو لم يشأ أن يفصح عن طبيعته وحقيقته أو أنه لا يعني من الدين إلا المسيحية. وهذه كلها مناقص تؤخذ على هيجل في بحثه لمسألة الدين.

38 - في دراسة لهيجل سماها: وضعية الديانة المسيحية «يتساءل عن السبب الذي من أجله تحولت المسيحية من ديانة تدعو إلى الحرية وتنادي بالمحبة إلى ديانة تقول بالسلطة وتدعو إلى العبودية؟ وهو يعلل هذه الظاهرة بتسلل بعض العناصر اليهودية إلى الديانة المسيحية. يقول هيجل: «إن المسيح نفسه لم يأت إلى هذا العالم لإقامة دين جديد أو وضع أخلاق جديدة بل لتحرير الإنسان من ربقة الشريعة.... إن الحياة الأخلاقية لم تعد تقوم على التلقائية الحية للعقل العملي بل أصبحت تستند إلى التعليم الوضعي للكنيسة. وتبعاً لذلك فإن المسيحي لم يعد يستشير ضميره قبل الإقدام على أي فعل بل أصبح يبحث عن القوانين التي استنها رجال الكنيسة بهذا الخصوص.... لقد دعا المسيح تلاميذه إلى اعتزال العالم والتزام بعض المبادىء الخاصة. ولكن هذه المبادىء لم تعد تصلح قواعد عامة لتوجيه سلوك الجماعات. ومن هنا فقد ظهرت استحالة تطبيق تلك المبادىء بمجرد ما أرادت بعض المجتمعات التزام هذه القواعد التي لم تكن مجهولة في الأصل إلا لبعض الأفراد. وهكذا ظهر التناقض واضحاً بين إنكار العالم على نحو ما يقضي به الموقف المسيحي وبين ضرورة التمسك بالعالم على نحو ما تقتضيه الحياة الجماعية في كنف الوطن»[49].

39 - في إحدى دراساته عن تاريخ المسيحية اهتم هيجل بتفسير ظاهرة انتشار المسيحية في الغرب وانتصارها على الوثنية في الامبراطورية الرومانية وانتهى من ذلك إلى تحديد وبيان جملة من الأسباب: «لقد حاول أن يبين لنا كيف

(48) المرجع السابق. ص 42.
(49) المرجع السابق. ص 45.

استطاعت المسيحية على الرغم من مظاهر نقصها أن تقضي على ديانة كانت أكثر منها توافقاً مع الطبيعة البشرية ألا وهي الديانة الوثنية اليونانية. . . . لقد ساءت ظروف المعيشة نهاية حكم الامبراطورية الرومانية إلى الحد الذي جعل الروح القديمة لا تجد في الوثنية تلك السكينة التي كانت تنشدها وهكذا كان انتصار المسيحية ثمرة لحالة الانحلال الشامل الذي انحدر إليه العالم القديم في تلك الآونة. . . . . إن هيجل ينسب إلى الضمير المسيحي ضرباً من التمزق والشعور بالعزلة والوحدة والضعف. . . . . إن المسيحية قد قضت على خيال الشعب وجعلت منه مجرد خرافة مهينة أو مجرد سم شيطاني. وأقامت بديلاً منه خيالاً دخيلاً هو خيال شعب غريب عنا تماماً لا بمناخه وعاداته وتشريعه فحسب بل باهتماماته وحضارته وتاريخه أيضاً»[50].

40 ـ جليٌّ هنا أن هيجل يتحدث ـ تاريخياً ـ عن حدود الدائرة التي ظهرت فيها المسيحية وكان عليها أن تبقى في إطارها لكنها تجاوزتها لأسباب تاريخية معروفة فآل بها الأمر في الغرب الغريب عنها إلى هذه الصورة من التفكك والتصنع وعدم المعقولية ثم الإنطواء والغربة.

ويمكننا أن نقدر من خلال مطالعات متأملة فيما تعج به المذاهب في الفكر الغربي من آراء عن المسألة الدينية بعامة وعن المسيحية بخاصة يمكننا أن نقدر أن ما أوردناه هنا منقولاً من كتابات هيجل ليس تعبيراً عن رأي أو موقف شخصي بقدر ما هو الموقف العام للفكر الفلسفي المحلل الناقد من هذه الديانة.

* * *

41 ـ وإذا كان تحليل هيجل لجملة من عناصر المسيحية يغنينا عن سرد تحليلات أخرى مماثلة لمفكرين غربيين فإن هناك نمطاً آخر من التحليل للمسيحية يمثله نفر من فلاسفة عناصر التنوير في الغرب جاءت صورة المسيحية في كتاباتهم أشد قتامة. ويكفينا من هؤلاء مثل فولتير وكتابه: القاموس الفلسفي. وهو جملة المقالات التي نشرها فولتير في دائرة المعارف الفلسفية. أهمية القاموس الفلسفي في

---

(50) المرجع السابق. ص 47.

بحث المسألة الدينية في الغرب أنه يتجه إلى «إعادة بناء الدين على أساس عقلي وهو مشروع الفلسفة الحديثة عند ديكارت وسبينوزا ومالبرانسن وليبنتز وكانط. وهو المشروع الذي يهدف إلى القضاء على الأسطورة وعلى السر وعلى كل ما يند عن العقل. وبالتالي يحاول فولتير إعادة كتابة تاريخ المسيحية كما حاول رينان بعد ذلك»[51] في القاموس الفلسفي بحث لمسألة الدين بعامة تاريخاً وأعلاماً وفيه ما يخص المسيحية.

42 - يُعرِّض فولتير بالمسيحية وعقيدة بنوة المسيح لله فيهـا من خلال استشهاده بعبارة «ماكسيم المادوري» في خطابه إلى أوغسطين: «إنه لإنسان فظ غبي هذا الذي يشك في وجود إله عظيم أزلي لا نهائي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفؤاً أحد» لذلك كان الفلاسفة الرواقيون على حق عندما تحدثوا عن إله واحد»[52].

43 - واعتماداً على نصوص العهدين القديم والجديد من أصول المسيحية يفحص فولتير العقائد المسيحية فتتهاوى تحت ضربات قلمه ونصاعة حججه: «فعقيدة التثليث لا توجد في الأناجيل فضلاً عن أنها تستعصي على الفهم. وأن القول بثلاثة أشخاص وجوهر إلهي واحد هو إدخال خطأ شنيع في دين المسيح وترويج للشرك.... ولما كانت هذه العقيدة لا وجود لها في الأناجيل الرسمية أو حتى المنحولة كان أعداء التثليث على حق. ولكن كان جزاؤهم الطرد من المجامع الكنيسة حتى ولو كانت الأغلبية لهم.... أما آريوس فقد كان على حق عندما وجد أن التثليث لا يمكن فهمه وآثر تصور المسيح كإنسان وأثبت له طبيعة واحدة هي الطبيعة الإنسانية..... أسقط المسيحيون على يسوع أفكاراً أبعد ما تكون عنه فتحدثوا عن طبيعته وألوهيته.... وإذا أطلق على المسيح نعت «ابن الله» في الأناجيل فذلك لا يعني أكثر من كونه إنساناً خيراً»[53].

---

(51) ص 102 الجزء الثاني: في الفكر العربي من كتاب: قضايا معاصرة للدكتور حسن حنفي حسنين. قام بنشر الكتاب دار الفكر العربي بالقاهرة. ونصوص القاموس الفلسفي المثبتة هنا منقولة من خلاصة الدكتور حنفي التي رجع فيها إلى الأصل الأجنبي.

(52) المرجع السابق. ص 103.

(53) المرجع السابق. ص 105.

44 ـ وفي بيانه للعلاقة بين المسيحية وتطوراتها التاريخية المتلاحقة يتوقف فولتير ليؤكد أن العقائد المسيحية «قد نشأت وتطورت بطريقة تاريخية محضة: كل جماعة تضيف صياغة جديدة حتى نصل إلى صياغة مجمع نيقية الأول في القرن الرابع: يقول بطرس في الجمعية: أو من بالله الأب القادر على كل شيء. فيقول أندريه: ويسوع المسيح. ثم يضيف يعقوب: والذي ولد بفعل الروح القدس. أو يقول بطرس: أو من بالله الأب القادر على كل شيء. فيضيف يوحنا: خالق السماء والأرض. ثم يضيف يعقوب: أو من بيسوع المسيح ابنه الوحيد وإلهنا.

لم تظهر هذه الصياغة النهائية قبل القرن الرابع بعد أن عاشتها الجماعة المسيحية الأولى بقلبها. . . .

«إن المسيح لم يترك وراءه ديناً اسمه المسيحية ولم يسم أنصاره مسيحيين هو لفظ تاريخي محض يدل على فرقة أو جماعة وليس على دين»[54].

ثم يستطرد فولتير فيحدد جملة من المسائل تتصل بتاريخ المسيحية وعلاقتها باليهودية وانشقاقها عنها وتطوراتها اللاحقة من خلال الكنائس والمجامع التي يضفي المسيحيون على قراراتها صفات من القدسية لا تستحقها من خلال بحوثهم اللاهوتية الجدلية.

* * *

45 ـ إذا شئنا أن نحدد بإيجاز سمات واضحة لصورة المسيحية في هذه الكتابات التي أثبتنا طرفاً من نصوصها هنا أمكننا القول بأن المسيحية منذ لقائها مع الوثنية في الأقطار الأوروبية بعد رحلتها من الشرق قد انحرفت عن خط السير الذي رسمه آخر أنبياء اليهود المسيح بن مريم عليه السلام. والمسيحية بهذا الاعتبار لم تكن مؤهلة لمواجهة وثنية عميقة الجذور في المجتمعات الغربية التي نظرت إليها دائماً باعتبارها ديناً غريباً على تلك البيئة ومن ثم فقد أخفقت في أن توجه تلك الشعوب إلى خط الإيمان الصحيح. ولم يقف الأمر عند هذا الإخفاق بل تعداه إلى تأثيرات معاكسة من الوثنية على العقائد المسيحية كما قررتها المجامع

(54) المرجع السابق. ص 109.

وبشرت بها الكنائس. ومع هذا التنازل من قِبَل المسيحية للوثنية بقيت المسيحية مركباً غريباً من جملة عقائد لم يكن بالإمكان أن يستسيغها العقل ففرضت بالقوة في فترات سيطرة الكنيسة. وعندما فقدت الكنيسة سيطرتها كانت الكلمة للعقل: فظهرت الاتجاهات الفلسفية والمذاهب الفكرية تندد بسلطة الكنيسة وسيطرة رجال الدين وتخضع المسيحية لمناهج النقد التاريخية والفكرية. وظهرت اتجاهات تدعو إلى الإيمان بمركب جديد للدين تقوم أسسه على جملة من مسلمات العقل والضمير.

46 ـ نشير هنا إلى أن الغرب ـ وهذه هي السمة الغالبة المسيطرة ـ قد نظر إلى الدين في ثوبه المسيحي الكنسي المرقع المنفر. حتى المفكرون العظام من أمثال ديكارت وكانط وهيجل لم تكن نظرتهم إلى الدين نظرة تاريخية استقرائية مدققة شاملة ولا هي بالموضوعية المخفقة ولعل جملة من المؤثرات والموانع حالت بينهم وبين الدعوة الإسلامية وتبينّ حقيقة القرآن وطبيعة الإسلام مما فوت فرصة نادرة على أمم الغرب كان يمكن أن تتعرف خلالها على دين الله الحق بخصائصه ومواكبته لحركة الحياة وعلى الوحي الإلّهي الحق بأسسه وأسانيد ثبوته.

إن المفكرين الذين تناولوا في كتاباتهم مسألة الدين بعامة هم الذين تقع عليهم تبعة هذا القصور أو التقصير. وهذه المسؤولية ذاتها تقع على كاهل الكتاب الغربيين المعاصرين المعنيين بدراسة الأديان. إنا لا نستبعد في هذا السياق مؤثرات تحول دون التوجه إلى الإسلام لهذه الغاية الصحيحة دون غايات أخرى كانت دراسات الغربيين عن الإسلام من أجل تحقيقها لكن هذه المؤثرات من اللازم أن تتلاشى آثارها مع الموقف الفكري الموضوعي الذي يريد أن يحقق في مسألة الدين دون أن يتأثر في البحث بتصورات مسبقة عنها.

لقد وصل صوت الإسلام إلى كل الآذان فلماذا تحجب حقيقة هذا الدين عن عقول السامعين؟؟؟ وإذا أخفقت المسيحية في تهذيب مادية الغرب لأنها تقع على الطرف المقابل المناقض فلماذا لا يعطي المخلصون لأممهم هناك فرصة لدعوة الإسلام يقولون جانباً من ذلك بأنفسهم؟؟؟

47 ـ إن التمكين للإعلام الكنسي التبشيري في الغرب وفي أقطار أخرى والانفاق عليه بسخاء إنما هو مناطحة الصخور. وهو بمقياس العقل مكابرة وبمقياس التاريخ غفلة عن العبرة. وهو بمقياس الدين الضلال المبين.

48 ـ إننا في حقل الدعوة الإسلامية معنيون بهذه المسألة ـ أو يلزم أن نكون كذلك ـ ملزمون بأن نحافظ على استمرارية حركة الدعوة. ولا نقتطع بذلك أطرافاً من المعمورة إلى أقطار أمة الإسلام لكنا نريد أن يشع نور الإسلام في كل أقطار الأرض. ولا نريد أن نفرض للإسلام عقيدة أو نظاماً إنما القصد أن يعرف كل الناس حقيقة دين الله الإسلام. ونحن إلى جانب ذلك بحاجة إلى استجابة من الطرف الآخر حيث تترك دعوة الإسلام وشأنها تتحرك بين الأفراد والأمم في الغرب دون عوائق أو مصدات. دعوة تتوجه إلى العقل وتخاطب الضمير وتنقب عن فطرة الله في أعماق الإنسان. وننتهي من خلال كما ما سلف إلى القول بأن صورة المسيحية كما تمثلها في وضوح وصراحة جملة من الكتابات الفكرية في الغرب الحديث نعتبرها تمهيداً غير مقصود يمكننا أن نستثمره لحركة الدعوة الإسلامية في الأقطار الغربية؛ فإن الإنسان أياً كان ومتى وحيث كان إذا تهيأت له ظروف البحث وشروط الاختيار والنظر قد ينتقل من عقيدة يزهدُ فيها إلى دين شامل يقتنع به لكن الإنسان لا يصير أبداً إلى فراغ.

إن الدعوة الإسلامية في مواجهة كل الدعوات التي تتناقض معها بدون استثناء مهيأة لأن تنتشر بين أمم الغرب.

وإن النزعة العقلية والتطلع إلى كشف أسرار الكون وخباياه تلك النزعة وهذا التطلع هما نقطتا الالتقاء بين دعوة القرآن ووعي الإنسان؟

التراث الإسلامي والاستشراق

بسام داود عجك

طالب دراسات عليا . كلية الدعوة الإسلامية . الجماهيرية العظمى

مفهوم التراث الإسلامي والاستشراق

أولاً: تعريف كلمة التراث، وتحديد مفهوم التراث الإسلامي:

كلمة «تراث» مشتقة من المادة اللغوية (وَرِث)، والتي أصلها في اللغة (الوُرَاث) بتخفيف الراء، وقد أبدلت الواو فيها بتاء، فقالوا: (الوُرَاث/ ثم/ تُراث).

ـ والتراث لغة: «هو ما تركه السابقُ للاحق، والميتُ للحيِّ، من مال، أو غيره من متاع الحياة الدنيا»[1]. قال الله تعالى: ﴿**وتأكلون التراث أكلاً لَمًّا**﴾[2]. أي: ميراث اليتامى، فقد كانوا في الجاهلية يأكلون ميراثهم، ولا يُورِّثون النساء، ولا الصبيان.

---

(1) انظر: القاموس المحيط (176/1)، وانظر: تاج العروس (651/1)، وانظر: لسان العرب (22/3).
(2) الفجر (19).

ولكن هذه الكلمة تطور معناها مع الزمن، واتسع مضمونها، حتى شملت عدة مقاصد، ولكن المعنى الأقرب إلى هذا البحث هو ما يلي:

1″ - «التراث»: «ما ينتقل من عادات، وتقاليد، وعلوم، وآداب، وفنون، ونحوها من جيل إلى جيل، [سواء] التراث الإنساني، أو التراث الأدبي»[3].

2″ - «التراث»: «بمعنى ما قدمت هذه الأمة، أو تلك، إلى سوق الإنسانية من خير، وما أضافت إلى حضارة الإنسان من منجزات، وقيم، وما تركته من أثر في الناس»[4].

3″ - «التراث»: «وكلمة تراث [الإسلام] تستخدم بمعنيين:

(أ) تعني إسهام الإسلام في إنجازات النوع الإنساني بكل مظاهرها.

(ب) اتصال الإسلام، ولقاؤه، وتأثيراته على ما يحيط به من العالم غير المسلم»[5].

4″ - «التراث في مجال التحقيق»: «كل ما وصل إلينا مكتوباً، مما تركه السابقون في مختلف العلوم، يستوي في ذلك قديم العهد، وحديثه، وما كان مطبوعاً، ومخطوطاً»[6].

5″ - «التراث»: «... فيراد.. ما بقي من التراث الإنساني مدوناً بالكتابة اليدوية، على اختلاف لغاتها»[7].

6″ - «التراث»: «هو ما يشمل مجموعة متكاملة من المعارف الاجتماعية والقانونية والنظم الدينية والخلقية والسياسية والصناعية والتجارية والفنون والآداب والفلسفة، التي تمثل ما تجمعَ لدى الشعب من القيم الدينية والخلقية

---

(3) معجم الرائد، ص 382.
(4) انظر: تراث الإسلام، (6/1).
(5) انظر: المرجع السابق، (15/1).
(6) تحقيق نصوص التراث، ص 8.
(7) ورقات في البحث والكتابة، ص 65.

والاقتصادية، ونظرته العقلية للحياة، ومعتقداته الشخصية»[8].

ـ وعلى ما سبق يمكن القول: إن كلمة (التراث) تعني «مجموعة المعارف والعلوم والنظم والفنون والآثار، المادية والمعنوية، التي خلفها جيل لجيل آخر، أو أمة لأمة أخرى، أو حضارة لحضارة أخرى».

ـ وأما المصطلح الذي سيسير عليه البحث فهو مصطلح [التراث الإسلامي] وسوف يكون محدداً في الإطار التالي:

(التراث الإسلامي): «هو مجموعة الكتب، والمخطوطات، والرسائل التي تتعلق بجميع جوانب الحياة الإسلامية، من بدء الكتابة في عهد الرسول ﷺ وحتى ظهور المطابع والكتب الحديثة».

ثانياً: معنى الاستشراق:

(الاستشراق) كلمة مشتقة من (الشرق)، أي: مشرق الشمس، والسين هنا للطلب، أي؛ طلب الشرق.

ـ ولها عدة معانٍ، كلها تدور في فلك واحد (وهو الاهتمام أو الدراسة أو التوجه أو البحث الذي يقوم به الإنسان الغربي تجاه العالم الشرقي).

ـ والمعنى الذي سيطرقه البحث حول هذه الكلمة هو: (تلك الدراسات والاتجاهات والبحوث التي قام بها المستشرقون في الغرب حول ما يتعلق بالتراث الإسلامي بمفهومه السابق).

ثالثاً: المقصود من العنوان (التراث الإسلامي والاستشراق) هو:

[دراسة اهتمام المستشرقين بالتراث الإسلامي، من حيث: جمعهم له، وفهرستهم، وتحقيقهم لمخطوطاته، وطباعته، واصداره، ونشره].

---

(8) فلسفة الاستشراق، ص 154.

كمية التراث الإسلامي

ـ من المعلوم أن الحضارة الإسلامية نهضت بالإنسانية جمعاء، وخدمت المعارف والعلوم الإنسانية في شتى مجالاتها، ولم تبق مجالاً إلا وطرقت أبوابه، وأدْلَتْ بدلوها فيه، وساهمت مساهمة واضحة في إثراء الفكر الإنساني عموماً، فكانت النتيجة الطبيعية لنشوء هذه الحضارة وتقدمها أن يكون القلم والقِرْطاس هما الأدوات الأساسية لهذه الحضارة كيف لا؟ وقد حفظت العرب قول شاعرها:

العلم صيد، والكتابة قيده قيّد صيودك بالحبال الواثقة
فمن الجهالة أن تصيد غزالة ثم تدعها بين الخلائق طالقة

ـ وكيف لا يفهم هذا الفهم العظيم للقلم والقرطاس، وقد أقسم الله تعالى بهما في قوله: **﴿ن والقلم وما يسطرون﴾**[9].

ـ ولهذا تُعد ذخائر كتب الحضارة الإسلامية هي الأكثر والأهم في مجال التراث الإنساني عموماً، فمكتبات العالم ـ من أقصاه إلى أقصاه ـ تحفل بشتى أنواع كتب الحضارة الإسلامية، ولذلك سوف يجد الباحث صعوبة بالغة إذا أراد أن يسأل هذا السؤال: كم هو عدد المخطوطات المتعلقة بالتراث الإسلامي المتواجدة حالياً في مكتبات العالم المختلفة؟ والسبب في صعوبة الإجابة على هذا السؤال هو كثرة مكتبات العالم، وكثرة المخطوطات التي فيها، ولم تمتد يد التنظيم والفهرسة لكل هذه المكتبات في العالم، ولذلك يمكن تغيير السؤال إلى الآتي: كم هو تقريباً عدد المخطوطات المتواجدة في مكتبات العالم حالياً، والتي تتعلق بالتراث الإسلامي؟.

ـ وقبل الإجابة عن هذا السؤال لا بد من لمحة تاريخية سريعة يتبين فيها اهتمام المسلمين بالكتاب، ويتبين أيضاً فيها كثرة المخطوطات الإسلامية المختلفة.

بدأت العناية بالكتابة عند الأمة الإسلامية منذ أشرق فجر الإسلام، فكان اهتمام المسلمين الأول ينصب على كتابة القرآن الكريم، ثم نشأت العلوم

---

(9) القلم (2).

المختلفة المتعلقة به، ونشأت أيضاً علوم الحديث الشريف، ومعهما نشأت بقية العلوم الإسلامية من: (فقه، عقائد، أخلاق، لغة، تاريخ، . . .) ثم بقية المعارف والعلوم الأخرى.

ومع نشوء هذه النهضة العلمية، كان الكتاب هو الأداة الأولى لها فترافقا سوية، مما دعا بشكل ضروري وملحٍّ إلى ظهور المكتبة الإسلامية بشتى أنواعها وأشكالها، ولهذا سيمر البحث الآن في لمحة تاريخية سريعة على أنواع المكتبات في تاريخ الإسلام، وأمثلة قليلة جداً على أعداد الكتب التي كانت تحفل بها المكتبات:

(أ) **مكتبات المساجد والجوامع**: فقد كانت في كل مسجدٍ وجامعٍ مكتبة تؤدي دوراً عظيماً للمجتمع آنذاك، وكانت مهمتها الأولى تعليم الطلابَ العلوم الأساسية: (قرآن، حديث، لغة، سيرة، . . .). فلذلك كانت تحتوي على كتب من أصناف كثيرة للعلوم والمعارف، وليس لنا إلا أن نذكر مثالاً واحداً على محتويات هذه المكتبات، وهو مكتبة جامع (ابن طولون) في مصر، فقد كانت تحتوي على (814) كتاباً عن علوم القرآن الكريم، وهذه إحدى المكتبات التي كانت موجودة في المساجد[10].

(ب) **المكتبات الخاصة**: وهي التي حرص على إنشائها الوزراء، والأمراء، والولاة، والأغنياء، والعلماء. . . ، وكانت مفتوحة للعلماء لينهلوا منها. ومن أشهر هذه المكتبات مكتبة الوزير (الصاحب بن عباد) وأما أعداد الكتب التي كانت تحتويها هذه المكتبات فمثالنا هو مكتبة المؤرخ المشهور (الواقدي) الذي احتاج إلى (مئة وعشرين) بعيراً عندما انتقل بيته في بغداد من جهة إلى أخرى[11].

(ج) **المكتبات الأكاديمية**: وهي المكتبات العامة، وهي كثيرة جداً، نذكر منها: مكتبة دار الحكمة في بغداد، والتي وصل عدد كتبها إلى قرابة المليوني كتاب. ومكتبة الجامع الأزهر، ومكتبة الظاهرية بدمشق، ومكتبة الزيتونة

---

(10) انظر: المكتبات في الإسلام، ص 84.

(11) انظر: المرجع السابق، ص 91.

بتونس، ومكتبة القيروان بتونس، ومكتبة القرويين في فاس، وغيرها كثير، وقد ذُكر أن إحدى هذه المكتبات في منطقة جزيرة سورية من بلاد الشام الشمالية في مدينة (آمد) كان عدد كتبها هو (ألف ألف وأربعون ألف كتاباً) زمن السلطان صلاح الدين الأيوبي[12].

فهذه نماذج بسيطة وواضحة في تاريخ الحضارة الإسلامية توضح جلياً كمية التراث الإسلامي في عصور النهضة.

وهذا كله سوف يدعو إلى التساؤل؛ أين ذهب هذا التراث كله؟.

والجواب: لقد جاءت على الحضارة الإسلامية أيامٌ انحدرت فيها الثقافة والمعرفة والعلم، وكانت النتيجة الطبيعية لهذا الانحدار هو اضطهاد الكتاب والمكتبات، والسبب في ذلك هو تعرض العالم الإسلامي لموجات من التعصب والجهل دفعت بالكتاب إلى التشريد والاحراق والاتلاف.

ففي بغداد (مثلاً) أيام خلافة (الناصر العباسي) برز أحد العلماء وهو (عبد السلام الجيلي البغدادي)، ولكن حُسّاده اتهموه بالكفر والزندقة، فكان الحكم عليه بأن تخرج كتبه كلها وتحرق على الملأ في مكان اسمه (الرحبة)[13].

وفي المغرب أيضاً حُوربت بعض المذاهب الفقهية، وكانت النتيجة أن أتي بالأحمال من الكتب ووضعت ثم أُضرمت النيران فيها.

وإلى ما سبق كانت هناك أسباب أخرى لفقد الكتاب كالمحن والكوارث والثورات الداخلية، والحرائق، واستلام الحكام الجهلة أو المتعصبين.

ولعل أبرز الحوادث في ذلك الدمار الذي لحق العالم الإسلامي عندما هب الاعصار الأسود من الشرق (التتار والمغول)، الذين دمروا كل المكتبات الرائعة والفخمة، في كل مكان وطأته أقدامهم، ولما احتلوا بغداد ألقوا الكتب فيها في

(12) انظر: المكتبات في الإسلام، ص 115.
(13) انظر: المرجع السابق، ص 200.

نهر دجلة، حتى قيل: إن ماء دجلة بقي أربعين يوماً مسوداً من كثرة ما أُلقي فيه من كتب.

وذكر (محمد كرد علي) أن (هولاكو) قد بنى بكتب العلماء اصطبلات الخيول، وطوالات المعالف عوضاً عن اللِبن[14].

وفي الأندلس عندما زالت ظلال الحضارة الإسلامية عنها، وَجَّه الغربيون كل جهودهم لمحو الآثار الإسلامية كلها، فنهبوا المكتبات والمدارس، وأحرقوها، وكانت أعظم هذه الكوارث على يد (الكاردينال كيسيمنس) سنة (1511 م) الذي أمر بإحراق كل كتاب بالعربية موجود في مدينة غرناطة، فأُحرقت الكتب في ساحة تدعى (باب الرحلة)، وقد اختلف المؤرخون في أعداد هـذه الكتب المحترقة، ولكن القول المتعارف عليه عندهم أن العدد يصل إلى المليون والسبعين ألف كتاباً[15].

وعندما هاجم (شارك الخامس) امبراطور رومانية عام (1526 م) مدينة تونس واحتلها، جمع المخطوطات العربية فيها وأحرقها[16].

وأما الحروب الصليبية فقد كـانت أسوأ الكـوارث التي حلت بتراثنـا الإسلامي، فمن الذي يستطيع أن يحصي ما حَرَّقه الصليبيون في حملاتهم التي استمرت قرابة قرنين من عام (1096 م) إلى (1291 م)، وكانت المكتبات في هذا الغزو هدفاً للحملات الصليبية كلها، فقد أُحرقت مكتبات كلٍ من: (مكتبة بني عمار في طرابلس الشـام، ومكتبة القـدس، وعسقلان، وغـزة، والمعرة... وغيرها)، وقد قَدَّر المؤرخون أعداد الكتب التي أُحرقت في مدينة (طرابلس الشام) بثلاثة ملايين مجلد[17].

وأما ما بقي من تراثنا في هذا المجال فكان مصيره إلى جهتين اثنتين:

---

(14) انظر: المكتبات في الإسلام، ص 204.
(15) إنظر: المرجع السابق، ص 206.
(16) أنظر: المرجع السابق، ص 216.
(17) انظر: مقال المستشرقون والتراث، ص 6.

ـ **الجهة الأولى**: بقاؤه في العالم الإسلامي في المكتبات العامة والخاصة.

ـ **الجهة الثانية**: انتقاله إلى الغرب الأوروبي.

وهذا ما سنتعرض له في الصفحات القادمة بإذن الله تعالى.

كيفية انتقال التراث الإسلامي إلى الغرب وكميته المتوقعة

ازدهرت الحضارة الإسلامية على مدى ستة قرون أو أكثر، وذلك بين القرن السابع الميلادي والقرن الثالث عشر الميلادي، فكانت البلاد الإسلامية مركزاً للاشعاع الحضاري، ومنبعاً للمعارف والعلوم الإنسانية، في حين كانت أوروبا تغط في سبات عميق هو (عصور الظلام الوسطى). ولكن هذه الحالة تغيرت مع الزمن، بسبب الضغوط والغزوات الخارجية وبسبب الفتن والانحطاط الداخلي، وكان من آثار تغير هذه الحالة أن انتقل التراث الإسلامي إلى العالم الغربي، وكان هذا الانتقال من خلال عدة قنوات قديمة وحديثة.

ـ فأما القنوات القديمة فهي:

1"ـ جزيرة صقلية، وجنوب ايطالية.
2"ـ سقوط الأندلس.
3"ـ الحروب الصليبية.

ـ وأما القنوات الحديثة فهي:

1"ـ الاستعمار الأوروبي الحديث.
2"ـ الحملات الأثرية، والاستكشافية، والشركات المنقبة.
3"ـ السرقات العامة والخاصة.

ـ فالقنوات القديمة كان سببها أولاً الاحتكاك المباشر بين المسلمين والغرب، خصوصاً وأن المسلمين قد فتحوا أبوابهم العلمية في وجه أوروبا، واستقبلوا أبناءها في صقلية والأندلس والمغرب العربي، وعند سقوط هذه القلاع نهب الأوروبيون كل محتوياتها العلمية الثمينة.

ـ وعندما عادت الجيوش الصليبية إلى أوروبا حملت معها كل ما لقيته من ذخائر التراث الإسلامي[18].

وأما القنوات الحديثة فيمكن القول فيها: إنها سرقة أمة لأمة. ووصفها بأنها سرقة لأنها لم تكن إلا بهذا الشكل والأسلوب، وكانت السرقة والانتقال متمثلاً فيما يلي:

أولاً: سرقة الأفراد (أو السرقة الشخصية):

وهذه كانت ولا زالت من أهم وسائل انتقال التراث الإسلامي إلى الغرب.

ثانياً: السرقة الرسمية:

وكانت تتم عن طريق البعثات العلمية الاستكشافية أو عن طريق الشركات التي تأخذ التعهدات في البلاد الإسلامية، فتنقب وتكشف عن كثير من الآثار والتراث فتسرقها إلى البلدان التي أتت منها. أو كانت هذه السرقة تتم عن طريق المؤسسة الاستعمارية التي سيطرت فترة من الزمن على العالم الإسلامي سيطرة تامة، الأمر الذي جعلها تنقل التراث الإسلامي إلى بلادها بسهولة.

ثالثاً: الحاجة:

وتتمثل في حاجة الأفراد أو المؤسسات الذين يملكون هذا التراث، ولا يعرفون قيمته، فيبيعونه بثمن بخس ودراهم معدودة. أو يتمثل في حاجة الدول والحكومات التي تبيع تراثها بشكل رسمي تحت إطار ما يسمى بالتبادل الثقافي، أو تقديمه كهدايا رمزية، أو بيعه تحت ضغوط معينة للدول الغربية.

وهذه الطرق والقنوات لها أمثلة كثيرة من الواقع، وسيتم عرض هذه الأمثلة بشكل لمحات مقتبسة من الكتب، أو أقوال العلماء المهتمين بمثل هذه القضايا:

---

(18) انظر: المكتبات في الإسلام، ص 211. وانظر: الدراسات العربية، ص 264.

أولاً: كتاب «الدراسات العربية والإسلامية في آوروبا»، جاء فيه:

ـ «. . . إلى أن جاء القرن الثامن عشر ـ وهو العصر الذي بدأ فيه الغرب في استعمار العالم الإسلامي ـ فإذا بعدد من علماء الغرب يقبلون على دراسة لغات هذه البلدان، ويغيرون على المخطوطات العربية في البلدان العربية والإسلامية، يستولون على بعضها، أو يشترون بعضها الآخر بأثمان بخسة، وينقلونها إلى بلادهم، وهي اليوم تساوي ثروة لا تقدر بثمن»[19].

ـ «وكانت السفارات قد بدأت مع الدولة العثمانية في القرن السادس عشر في استخدام قناصل وملحقين ممن درسوا اللغات الشرقية، وقد اهتم بعضهم بجمع المخطوطات العربية»[20].

ـ «وكذلك لعبت العلاقات التجارية دوراً بارزاً في تنشيط وتطوير الدراسات العربية في القرون الوسطى. . . مما أدى إلى ترسيخ العلاقات مع المسلمين والعرب، ونتج عنه علاقات تجارية مع حلب، وإرسال سفير بريطاني إلى اسطنبول مما سهل جمع المخطوطات العربية»[21].

ـ وفي الحديث عن المستشرق (بوكوك): «فقد عاش خمس سنوات في حلب كمبشرٍ عام (1630م)، حيث درس اللغة العربية. . . وقام برحلة أخرى إلى الآستانة عام (1637 م) حيث جمع مجموعة نفيسة من المخطوطات العربية ـ واستخدم عندما كان في حلب شخصاً يدعى أحمد الدرويش في نسخها وشرائها ـ والتي تُكَوِّنُ الآن قسماً من أثمن المخطوطات في المكتبة البودلية في بريطانية» [22].

ـ وفي الحديث عن المستشرق (جوهان بوركهات): «إنه قضى حياته متنقلاً بين سورية ولبنان وفلسطين وشمالي السودان والقاهرة. . . وقد وقف مخطوطاته

---

(19) الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا، ص 19.
(20) الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا، ص 21.
(21) المرجع السابق، ص 31.
(22) المرجع السابق، ص 23.

التي جمعها في رحلاته على جامعة كمبردج»[23].

- وفي الحديث عن علاقة اسبانية بالدراسات العربية والإسلامية: «إن اسبانية قد ورثت ما حصلت عليه من المخطوطات العربية في الأندلس، إبان سقوط الدولة الإسلامية، وكان ذلك قديماً جداً قرابة عام (1492 م)»[24].

- وجاء أيضاً: «وقام الأب (فرحات) الشرقي بزيارة لاسبانيا عام (1712 م) فأحضر معه مخطوطات عربية قيمة»[25].

- وفي معرض الحديث عن مكتبة (الاسكوريال): «بُدىء بجمع المخطوطات العربية من عهد الملك (فيليب الثاني)، ثم عهد الملك (شارك الثالث)، فقد استجلب الملك فيليب الثاني من المشرق علماء معهم مخطوطات، مثل (ميخائيل الغزيري اللبناني)»[26].

- وفي الحديث عن الاستشراق الألماني، واهتمامه بالتراث الإسلامي: «إن الألمان ابتدؤوا بجمع المخطوطات منذ زمن قديم جداً، حوالي (956 م)، وكانت المبادلات العلمية تتم بين الخليفة (عبد الرحمن الناصر) وبين أحد ملوك ألمانية»[27].

ثانياً: «موسوعة المستشرقين»، جاء فيها:

- «وكان المستشرق البريطاني (براون) في رحلاته قد اشترى عدداً من المخطوطات، ومنها مجموعة شيفر المشهورة»[28].

- «المستشرق الهولندي (جوليوس) سافر إلى سوريا لمدة أربع سنوات،

---

(23) المرجع السابق، ص 35.
(24) المرجع السابق، ص 123.
(25) المرجع السابق، ص 125.
(26) الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا، ص 175.
(27) انظر: المرجع السابق، ص 185.
(28) انظر: موسوعة المستشرقين، ص52.

وحصل بأموالٍ كثيرة معه أعطته إياها جامعة (ليدن) حصل على (250) مخطوطة»[29].

ـ «أهدى (الكاردينال العراقي بتوني) مخطوطات عربية إلى مكتبة الفاتيكان وصل عددها إلى (276) مخطوطة، وذلك في القرن الثامن عشر الميلادي»[30].

ـ «قام (آل السمعاني) وهم مسيحيون لبنانيون بشراء وجمع مخطوطات لصالح مكتبة الفاتيكان، وكان أشهرهم هو (يوسف السمعاني)، الذي أوفده البابا (كليمان) عام (1715 م) لجمع المخطوطات في مصر، فالتقى الأقباط هناك واشترى مخطوطات كثيرة، ثم توجه إلى سوريا، حيث أعطاه الأساقفة والمطارنة ما عندهم من مخطوطات، فكان عدد ما جمعه هو (2000) مخطوطة»[31].

ـ «في أثناء حروب الروس في بلاد المسلمين، قام الروس بسرقة حوالي ألف مخطوطة، ونقلوها إلى مكتبة بطرسبورج»[32].

ـ «قام البطريك (جريجور الحداد) من إنطاكية، عام (1913 م)، بإحضار أربعين مخطوطة، إلى قيصر روسية»[33].

ـ «حصل المستشرق الروسي على مجموعة من المخطوطات، من إقليم تركستان، وخاصة من بخارى»[34].

ـ «قام المستشرق الألماني (زيتس) وهو رحالة، بجولات إلى سوريا وفلسطين وشرقي الاردن، وبلاد العرب، وجنوب مصر، جمع فيها أعداداً كبيرة من المخطوطات، وباعها إلى مكتبة الدوقية في جوتا»[35].

---

(29) انظر: المرجع السابق، ص 126.
(30) انظر: المرجع السابق، ص 164.
(31) انظر: المرجع السابق، ص 240. وانظر: مجلة الفكر العربي، العدد 31، ص 211.
(32) انظر: المرجع السابق، ص 324.
(33) موسوعة المستشرقين، ص 324.
(34) المرجع السابق، ص 324.
(35) المرجع السابق، ص 226.

ثالثاً: يقول (الأستاذ أنور الجندي):

«وقد أمكن في هذه المرحلة [وكان يتحدث عن الاستعمار للبلدان الإسلامية] سرقة ألوف المخطوطات في العالم الإسلامي، ونقلها إلى الجامعات، ودور الكتب، ودراستها، والتحكم في تقديمها للعرب والمسلمين مرة أخرى»[36].

رابعاً: الباحث (محمود حمدي زقزوق):

- «اهتم المستشرقون منذ زمن بعيد بجمع المخطوطات العربية من كل مكان في بلاد المشرق الإسلامي، وكان هذا العمل مبنياً على وعي تام بقيمة هذه المخطوطات، التي تحمل تراثاً غنياً في شتى العلوم، وكان بعض الحكام والملوك في أوروبا يفرضون على كل سفينة تجارية تتعامل مع الشرق أن تحضر معها بعض المخطوطات. . . ومنذ الحملة الفرنسية على مصر عام (1798 م) تزايد نفوذ أوروبا في الشرق مما زاد في جلب الكثير من المخطوطات من الشرق»[37].

- «. . . وأرسل (فيلهلم) ملك بروسيا [ألمانية] أرسل (ريتشارد ليبسيوس) إلى مصر عام (1844 م)، وآخر اسمه (بترمان) عام (1852 م) لشراء المخطوطات»[38].

- «وقد تم جمع المخطوطات من الشرق بطرق مشروعة، وأخرى غير مشروعة»[39].

خامساً: «مجلة الفكر العربي»:

- «وباع الرحالة الفرنسي (بوستيل) عام (1581 م)، مخطوطات حملها معه من الشرق إلى مكتبة هايدلبرغ»[40].

---

(36) الفصحى لغة القرآن، ص 141.
(37) انظر: الاستشراق والخلفية الفكرية، ص 61.
(38) أنظر: المرجع السابق، ص 61.
(39) انظر: المرجع السابق، ص 61.
(40) مجلة الفكر العربي، العدد 31، ص 190.

- «قام المستشرق الروسي (غاما زوف) برحلة إلى اسطنبول ومصر، اشترى خلالها مجموعة من المخطوطات، وذلك عام (1893 م)»[41].

- «قام المستشرق الروسي (بـرتولـد) بالتنقيب عـلى مخطوطـات في بلاد تركمانستان»[42].

- «قام الرحالة الألماني (جلازر) بالحصول على مخطوطات تتعلق بالمعتزلة من اليمن، وعددها (246) مخطوطة، ثم باعها لمكتبة برلين»[43].

- «قام التاجر الايطالي (كابروني) بـالحصول عـلى (1610) مخطوطـة من صنعاء، وباعها إلى مكتبة الأمبروزية، عام (1903 م)»[44].

سادساً: (الدكتور علي حسني الخربوطلي):

«... حينما كانت الدول العربية في مطلع القرن العشرين تحت انتداب الدول الأوروبية، كانت الأبواب مفتوحة على مصاريعهـا أمام المستشرقـين، يصولون، ويجولون في حرية تامة، وكانت دول الانتداب تتحكم في توجيه الثقافة، وتخطيط وسائل التربية والتعليم. وتمتع المستشرقون بحرية تامـة في التجول بين مكتبات الشرق العربي، يسطون أحياناً على مخـطوطاتهـا، أو يصورونها، أو ينسخونها حسب رغبتهم، وينبشون الآثار القديمة في الأراضي العربية، ويسلبون معظمها، ليملؤوا بها المتاحف الأوروبية»[45].

فيما تقدم يظهر جلياً كيفية انتقال التراث الإسلامي إلى الغرب الأوروبي، مما يدعو إلى السؤال: كم هي كمية التراث الإسلامي المتوقع وجودها الآن في مكتبات أوروبا؟.

والإجابة على هذا السؤال ستكون بعرض صور محددة تلقي الأضواء على

(41) انظر: المرجع السابق، ص 243.
(42) انظر: المرجع السابق، ص 249.
(43) انظر: المرجع السابق، ص 307.
(44) انظر: المرجع السابق، ص 307.
(45) انظر: المستشرقون والتاريخ الإسلامي، ص 59.

هذه الكمية المتوقعة في أوروبا حالياً:

1"- يذكر الدكتور (المنجد) ما يدل على أعدادٍ تقريبية للمخطوطات الموجودة في ألمانية فيقول: «[إن] فهرس المخطوطات العربية في مكتبة برلين الذي وضعه (ألورد) في عشر مجلدات ضخام، وصف فيه ما يقرب من عشرة آلاف مخطوط»[46].

2"- الدكتور (الديب): «[يتحدث عن أعداد المخطوطات المفقودة]... فإذا كان هذا هو حجم التراث، وكان الباقي منه نحو ثلاثة ملايين مخطوط فقط»[47].

3"- الأستاذ (حبنكة): «... وإذا بأعداد هائلة من نوادر المخطوطات العربية تنتقل إلى مكتبات أوروبا، وقد بلغت في أوائل القرن التاسع عشر مائتين وخمسين ألف مجلداً، وما زال هذا العدد يتزايد حتى اليوم»[48].

4"- وفي كتاب «الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا»:

يذكر المؤلف: أن عدد المخطوطات التي حصلت عليها أوروبا سابقاً يصل إلى ربع مليون مخطوطة[49]، وأما عن المخطوطات في أوروبا حالياً فهي:

(أ) في بريطانية:

- في مكتبة المتحف البريطاني يوجد فهرس المخطوطات مؤلف من جزئين، يضم كل جزء ألف صفحة، لأكثر من(4000) مخطوطة[50].

- في مكتبة الجمعية الملكية الآسيوية، وهي مكتبة قديمة أسست عام (1801 م) أكثر من (400) ألف مخطوط[51].

---

(46) انظر: مقال «من عظمة الاستشراق الألماني»، ص 10.
(47) انظر: مقال «المستشرقون والتراث»، ص 6.
(48) أجنحة المكر الثلاثة، ص 90.
(49) الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا، ص 19.
(50) انظر: المرجع السابق، ص 75.
(51) انظر: المرجع السابق، ص 75.

ـ في مكتبة اكسفورد وكمبردج يوجد مجموعات مهمة كثيرة من المخطوطات العربية، منها المخطوطات التي تركها المستشرق الهولندي (اربانيوس) وعددها هو (85) مخطوطة، وكذلك مجموعة من (20) مخطوطة حصل عليها (نقولاس) من اسطنبول، وكذلك ثلاث مجموعات أخرى تركها المستشرق (لور) وتعد بالمئات[52].

ـ في جامعة درهام يوجد أفضل المخطوطات العربية تصل إلى حوالي (120) ألف مجلد[53].

ـ في مكتبة مركز الشرق الأوسط يوجد حوالي (23) ألف مجلد.

ـ في مكتبة جامعة ادنبرة مجموعة كبيرة من المخطوطات العربية[54].

(ب) في إيطاليا:

ـ قام المستشرق (غبريالي) بفهرسة المخطوطات العربية المتواجدة في إيطاليا عام (1923 م) فجمعها في فهرس يضم (15) ألف مخطوطة، جمعها من (118) مكتبة، في (59) مدينة إيطالية[55].

(ج) في اسبانيا:

ـ قام المستشرق (هارتفيج) بفهرسة مخطوطات مكتبة (الاسكوريال) عام (1884) فبلغ عددها (1852) مخطوطة.

ـ وتوجد مجموعات كبيرة من المخطوطات في المكتبات التالية[56]:

1 ـ المكتبة الوطنية في مدريد، وتحتوي على (606) مخطوطة.

2 ـ مكتبة الأكاديمية الملكية للتاريخ.

---

(52) الدراسات العربية في أوروبا، ص 75.

(53) انظر: المرجع السابق، ص 75.

(54) انظر: المرجع السابق، ص 76.

(55) انظر: المرجع السابق، ص 97.

(56) انظر: المرجع السابق، ص 176 وما بعدها.

3 ـ مكتبة الأكاديمية الملكية للغة.

4 ـ مكتبة جامعة غرناطة.

5 ـ مكتبة جامعة اشبيلية.

6 ـ مكتبة جامعة طليطلة.

(د) في ألمانية:

ـ وتوجد مجموعات المخطوطات العربية في الأماكن التالية[57]:

1 ـ جامعة برلين الحرة.

2 ـ جامعة بون.

3 ـ جامعة توبخن.

4 ـ جامعة جوتخن.

5 ـ جامعة فرنكفورت.

6 ـ جامعة ميونخ.

7 ـ جامعة هامبورج.

8 ـ جامعة هايدلبرج.

9 ـ معهد اللغات الشرقية في برلين.

ـ فهذه الجولة السريعة في مكتبات ومعاهد أوروبا، وأقوال المهتمين بهذه القضية توضح جلياً أن نسبة التراث الإسلامي الذي تمتلكه أوروبا حالياً هي نسبة كبيرة جداً تقارب النصف مليون مخطوطة.

ـ وهنا سؤال مهم جداً: لماذا كل هذا الاهتمام بالتراث الإسلامي من قبل الأوروبيين؟.

سبب اهتمام المستشرقين بالتراث الإسلامي عموماً

إن الأسباب التي دعت المستشرقين للاهتمام بالتراث الإسلامي هي أسباب

(57) الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا، ص 246.

متعددة، وقد تحدث في هذا المجال عدد من الباحثين، هذه هي آراؤهم، مرتبة حسب أهميتها:

أولاً: الدكتور ميشال جحا:

«ومما لا شك فيه أن الباعث الأول الذي حمل الأوروبيين، في القرون الوسطى، على دراسة لغات الشرق ودياناته وعلومه، هو باعث ديني، يهدف إلى معرفة العبرية، لغة التوارة، وكذلك معرفة شيء عن الإسلام والعربية لغة هذا الدين من ناحية، والسعي لنشر الديانة المسيحية لدى سكان هذه البلاد الشرقية من ناحية أخرى»[58].

ثانياً: الدكتور قاسم السامرائي يرى:

أن جمع المخطوطات لم يكن في أساسه ومعناه مقصوداً لنفع العرب والمسلمين، بقدر ما كان نابعاً من الشغف بجمع العاديات والتحف والآثار للزينة، أو للتجارة، أما الاستفادة المقصودة منها فكانت لمنفعة المستشرقين أولاً وأخيراً مع اختلاف الأهداف، وتنوع المقاصد، وهم لم ينشروا الذي نشروه لرفع مستوى التعليم عند العرب والمسلمين، لأن ما نشروه كان مقصوداً لأمثالهم، ولرفعة الناشر منهم»[59].

ثالثاً: الأستاذ أنور الجندي يرى:

أن المستشرقين قد أقبلوا على دراسة تراثنا لتشكيكنا بحضارتنا، وأنها ليست من صنع المسلمين، إنما هي مأخوذة عن الحضارة الرومانية القديمة[60].

رابعاً: يقول محمد يوسف موسى:

«[ظهر في الغرب أناس] رأوا العكوف على التراث الإسلامي بأوسع معانيه، لتعرف أسباب تلك القوة الخارقة، ومقومات هذه الحضارة [أي:

---

(58) الدراسات العربي والإسلامية في أوروبا، ص 6.

(59) انظر: الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية، ص 14.

(60) انظر: فلسفة الاستشراق، ص 169.

الإسلامية]». أي أن اهتمام الغرب بالتراث الإسلامي سببه حيرة الرجل الغربي تجاه العالم الشرقي، واحساسه الداخلي بالرغبة في مقاومة التوسع الإسلامي(61).

خامساً: الدكتور أحمد اسماعيلوفتش يرى:

أن الغرب وجد عند الشرقيين كنزاً حضارياً عظيماً، فاهتم بدراسته، وخصوصاً حضارة الإسلام، وما حققه هذا الدين ورجاله من أهداف سياسية، واجتماعية، واقتصادية، فأقبل الغرب بكليته على دراسة التراث الإسلامي، للاستفادة منه في بناء حضارته(62).

ثامناً: المستشرق كوبلرينج يرى:

أن سبب عناية المستشرقين بتراثنا هو فقط رد الجميل لهذا التراث، الذي له الفضل من جهتين: الأولى: أنه نقل تراث الأمم السابقة كاليونانية والاغريقية. والثانية: أن أوروبا قد استفادت من التراث الإسلامي، وبنت عليه حضارتها الحديثة(63).

- من هذه الآراء المختلفة، ومن خلال امعان النظر في أهداف ودوافع الاستشراق عموماً، يمكن ذكر أهم الأسباب التي دعت المستشرقين للاهتمام بالتراث الإسلامي وهي(64):

أولاً: الدافع الديني:

لأن التراث الإسلامي يحتوي على الدين الإسلامي كله، ويحتوي على شرحٍ وافٍ للعقيدة الإسلامية، والسيرة النبوية، والفلسفة التي قام عليها الإسلام، وسار المسلمون عليها، فأدت إلى وجود حضارة عالمية. والغرب الأوروبي تحكمه دائماً - منذ ظهور الإسلام وانتشاره - نزعة دينية غريبة تجاه

---

(61) انظر: فلسفة الاستشراق، ص 42.

(62) انظر: المرجع السابق، ص 51.

(63) انظر: المرجع السابق، ص 164.

(64) انظر: الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا، ص 20، وما بعدها.

الإسلام والمسلمين، ولذلك وبدافع من العقيدة المسيحية أقبل المستشرقون على التراث الإسلامي.

ثانياً: الدافع التبشيري:

الغرب الأوروبي نظر إلى الإسلام على أساس أنه خطر مشرقي يهدد كيان الغرب المسيحي، لذلك وَجَّهَ الأوروبيون، جهودهم إلى مواجهة الإسلام، فكانت إحدى أساليب المواجهة القيام بالتبشير للمسيحية بين المسلمين، فأقبل الغربيون على دراسة التراث الإسلامي ليصلوا من خلاله إلى نفوس المسلمين لتنصيرهم.

ثالثاً: الدافع الاستعماري: (وحديث الاستعمار السياسي):

دراسة التراث الإسلامي من قِبل المستشرقين ـ والذين مَرَّت عليهم فترة قرنين وهم مرتبطون بالاستعمار تماماً ـ سوف تسهل على الاستعمار عموماً مهمة احتلال الدول الإسلامية، لأن دراسة التراث سوف توضح شخصية المسلم، وتبرز نقاط ضعفه وقوته فيسهل التغلب عليه وحُكْمِهِ.

رابعاً: الدافع العلمي:

عندما رأى الغرب الحضارة الإسلامية، وقد نهضت في شتى مجالات الحياة الإنسانية، أسرع الغربيون إلى أخذ هذه العلوم التي سببت الحضارة، ومن ثم تطويرها والنهوض بها، وللآن يتابع الغرب دراسته للتراث الإسلامي، على أمل الكشف عن فوائد علمية جديدة تساهم في تطور الحياة الإنسانية.

خامساً: الدافع النفسي:

هناك صورة خيالية للإنسان المسلم عند الغربيين، صورتها لهم الكتب الخيالية مثل: (الأغاني، ألف ليلة وليلة)، أو صورها لهم رجال الكنيسة بأن المسلم رجل مخيف، فكانت هذه الأمور حافزاً للمستشرقين للاهتمام بالتراث الإسلامي.

ماذا حققت المدارس الاستشراقية المختلفة من التراث الإسلامي؟

ـ نظراً لقلة المصادر والمراجع المتعلقة بهذا الموضوع، ولكثرة تشعباته، لا يمكن بحالٍ إصدار أحكام قطعية على هذه القضية، لأن عملية الحصر المطلق غير ممكنة على مستوى الأفراد، وذلك بسبب كثرة المخطوطات العربية، وانتشارها الواسع في جميع مكتبات العالم، وأيضاً بسبب النهضة الثقافية التي ظهرت في العالم كله في هذا القرن، وخصوصاً وأن المسلمين قد بدؤوا يتجهون لإحياء تراثهم، وإخراجه بالشكل اللائق.

ـ ولهذا سيكون هذا المبحث جَمْعاً لأهم وأشهر ما قام به أقطاب المستشرقين من تحقيقٍ ونشرٍ للتراث الإسلامي، من خلال دراسةٍ لنماذج من مدارس الاستشراق المهتمة بمثل هذا التحقيق والنشر، وأيضاً لبعض الاحصاءات الأخرى.

(أ) المدرسة البريطانية:

1 ـ المستشرق مرجليوث (ت 1940 م) حقق [معجم الأدباء] و[أشعار فلسفية لأبي العلاء المعري][65].

2 ـ رينولد نكلسن (ت 1945 م) كان مهتماً بالتصوف، حقق [كتاب اللمع][66].

3 ـ بوكوك (ت 1691) حقق [حي بن يقظان][67].

4 ـ وليم لاين (ت 1876 م): حقق [ألف ليلة وليلة][68].

5 ـ ليال (ت 1920): حقق [المفضليات][69].

---

(65) الدراسات العربية في أوروبا، ص 42.
(66) المرجع السابق، ص 43.
(67) المرجع السابق، ص 32.
(68) الدراسات العربية في أوروبا، ص 37.
(69) المرجع السابق، ص 40.

6 ـ آربري (ت 1969): حقق [المواقف والمخاطبات/ و/ رباعيات الخيام][70].

7 ـ كيورتن (ت 1864): حقق [العقائد النسفية/ و/ الملل والنحل][71].

8 ـ نيكلسون (ت 1945): حقق [ترجمان الأشواق/ لابن العربي] و[تذكرة الأولياء] للعطار[72].

9 ـ الجمعية الملكية الآسيوية البريطانية: حققت [الأنساب/ للسمعاني] و[تجارب الأمم/ لابن مسكويه][73].

(ب) المدرسة الفرنسية:

1 ـ باربييه دي (ت 1908): حقق [مروج الذهب/ للمسعودي][74].

2 ـ بيلو (ت 1906): حقق [القلائد الدرية من الأناجيل السرية] و[الغصن النضير][75].

3 ـ دوجا (دت): حقق [نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب][76].

4 ـ سنجنتي (ت 1883): حقق [أحكام العتيقة][77].

5 ـ كوربان (ت 1978): حقق [أصوات أجنحة جبريل] و[كشف المجوب][78].

6 ـ ماسينون (ت 1962): حقق [أشعار الحلاج][79].

(70) موسوعة المستشرقين، ص 6.
(71) المرجع السابق، ص 346.
(72) المرجع السابق، ص 417.
(73) الدراسات العربية في أوروبا، ص 71.
(74) موسوعة المستشرقين، ص 39.
(75) المرجع السابق، ص 94.
(76) موسوعة المستشرقين أوروبا، ص 1671.
(77) موسوعة المستشرقين، ص 244.
(78) موسوعة المستشرقين، ص 336.
(79) موسوعة المستشرقين، ص 365.

(ج) المدرسة الايطالية:

1 ـ نيللينو (ت 1938) حقق [زيج الصابىء] و[أشعار لابن الفارض][80].

2 ـ غبريالي (ت 1942) حقق [سيرة ابن هشام][81]. ولكنها نشرت قبله في مصر.

3 ـ دللافيدا (ت 1967): حقق [طبقات الشعراء].

4 ـ فرنشسكو (دت): حقق [أشعار عمر بن ربيعة/ وأشعار لأبي نواس][82].

5 ـ الكاردينال دي ماديشي، [الأناجيل][83].

6 ـ جويدي (دت): حقق [النائمون السبعة في الكهف] و[استشهاد النصارى في نجران][84].

(د) المدرسة الاسبانية:

1 ـ فرنسيسكو (دت): حقق [سيرة عنترة][85].

2 ـ ريبيرا (ت 1934): حقق [شعر الزجل/ لابن قزمان][86].

3 ـ كيروس (ت 1960): حقق [ديوان شعر حازم القرطاجني][87].

4 ـ سلفادور (دت): حقق [تهافت التهافت][88].

---

(80) الدراسات العربية في أوروبا، ص 95.
(81) المرجع السابق، ص 97.
(82) الدراسات العربية، ص 105.
(83) المرجع السابق، ص 86.
(84) موسوعة المستشرقين، ص 136.
(85) الدراسات العربية، ص 131.
(86) المرجع السابق، ص 137.
(87) المرجع السابق، ص 142.
(88) المرجع السابق، ص 149.

5 ـ فرناندو (دت): حقق [كرامات اليحانسي][89].

6 ـ خندرون (دت): حقق [المقتبس/ لأبي حيان][90].

7 ـ المعهد الاسباني العربي: حقق [شعر ابن الزقاق] و[شعر ابن زيدون] و[أغاني مهيار][91].

(هـ) المدرسة الألمانية:

وتعتبر من أكثر المدارس اهتماماً بالتراث الإسلامي، وأغزرها انتاجاً فيه:

1 ـ رايسكه (ت 1774): [حقق عدة دواوين للشعر][92].

2 ـ جيورج (ت 1861): حقق [مفاكهة الظرفاء][93].

3 ـ فلوغل (ت 1870): حقق [الفهرست] و[كشف الظنون] وأيضاً [محاضرات الأدباء][94].

4 ـ آلفارد (ت 1909): حقق [ديوان لأبي نواس/ والنابغة][95].

5 ـ ساخاو (ت 1930): حقق [الطبقات الكبرى][96].

6 ـ برجستر (ت 1933): حقق [المختصر في شواذ القرآن][97].

7 ـ فيشر (ت 1949): حقق [الفصول والغايات][98].

---

(89) المرجع السابق، ص 156.
(90) المرجع السابق، ص 158.
(91) المرجع السابق، ص 171.
(92) المرجع السابق، ص 190.
(93) المرجع السابق، ص 191.
(94) لمرجع السابق، ص 192.
(95) المرجع السابق، ص 691.
(96) الدراسات العربية، ص 199.
(97) المرجع السابق، ص 201.
(98) المرجع السابق، ص 502.

8 - روسكا (ت 1949): حقق [سر الأسرار][99].

9 - شاخت (ت 1969): حقق [الحيل والمخارج] و[اختلاف الفقهاء] و[الحيل في الفقه][100].

10 - هلموت ريتر (ت 1971): حقق [فرق الشيعة][101].

11 - ڤير (دت): حقق [الحكايات العجيبة والأخبار الغريبة][102].

12 - آس (دت): حقق [النكت للنظام][103].

13 - اشتروطمن (ت 1960): حقق [رد الدروز على هجوم النصيرية] و[تفسير اسماعيلي][104].

14 - زنكر (ت 1884): حقق [المقولات/ لأرسطو][105].

15 - ديتريصي (ت 1903): حقق [رسائل اخوان الصفا] و[أشعار/ للعطار][106].

16 - هابشت (ت 1839): حقق [ألف ليلة وليلة][107].

17 - كوز جارتن (دت): حقق [الموسيقى/ للفارابي][108].

(و) المدارس الأخرى:

1 - إربنيوس/ هولندي (ت 1624): حقق [كتاب عن الأمثال][109].

(99) المرجع السابق، ص 205.
(100) المرجع السابق، ص 211.
(101) المرجع السابق، ص 212.
(102) المرجع السابق، ص 220.
(103) المرجع السابق، ص 237.
(104) موسوعة المستشرقين، ص 19.
(105) المرجع السابق، ص 225.
(106) المرجع السابق، ص 178.
(107) المرجع السابق، ص 421.
(108) ظاهرة انتشار الإسلام، ص 113.
(109) موسوعة المستشرقين، ص 9.

2 ـ جوليوس/ هولندي (ت 1667): حقق [موعظة عيد الميلاد][110].

3 ـ نيبرج/ سويدي (ت 1974): حق [الانتصار والرد على ابن الراوندي][111].

4 ـ شفاناو/ نمساوي (دت): حقق [مختارات من شعر جلال الرومي][112].

5 ـ جولد زيهر/ مجري/ (ت 1921): حقق [المستظهر في الرد على الباطنية][113].

6 ـ شولتهس سويسري (ت 1922): حقق [ديوان لأمية بن (أبي) الصلت][114].

7 ـ كراوس/ تشيكي (ت 1944): حقق [الزمرد لابن الراوندي][115].

8 ـ كرتشوفسكي/ روسي (ت 1883): حقق [رسالة الملائكة][116].

9 ـ تيجوليبف/ روسي (دت): حقق [رحلات سندباد][117].

10 ـ رازين/ روسي (دت): حقق [الرحالة/ ابن فضلان][118].

11 ـ غرغس/ روسي (دت): حقق [الأغاني][119].

ـ إن الشيء الظاهر من استعراض هذه المدارس يبين أن هناك عملاً منظماً يقوم به المستشرقون في مجال تحقيق التراث الإسلامي، مما يدعو إلى القول: إن

(110) موسوعة المستشرقين، ص 127.
(111) موسوعة المستشرقين، ص 414.
(112) موسوعة المستشرقين، ص 194.
(113) موسوعة المستشرقين، ص 124.
(114) المرجع السابق، ص 263.
(115) المرجع السابق، ص 327.
(116) المرجع السابق، ص 325.
(117) مجلة الفكر العربي، العدد 31، ص 243.
(118) المرجع السابق، ص 252.
(119) المرجع السابق، ص 251.

هناك أعداداً لا بأس بها قام بتحقيقها المستشرقون.

- وهذه الدراسة تشمل حوالي (ستين) مخطوطة، وهي استقراء ناقص للمستشرقين الذين عملوا في تحقيق التراث الإسلامي، وهؤلاء المستشرقون هم أشهر رجالات المدارس الاستشراقية المختلفة، والأعمال التي ذُكرت هي أشهر الأعمال التي حققوها، وهي الأعمال التي تفتخر المدارس الاستشراقية بها، وتذكرها دائماً، حتى إن المستشرق يُنسب إلى المخطوطة التي قام بتحقيقها، وأما التاريخ الذي تمت خلاله هذه الأعمال فهو تاريخ طويل جداً استغرق قرابة ثلاثة قرون إلى أواسط القرن الحالي، ولكن وبالمقارنة البسيطة بين هذه الأعمال كلها، وبين أعداد المخطوطات الهائلة المتواجدة في أوروبا، والتي سبق الحديث عنها في الفصل الأول، يتبين بكل وضوح أن القول: بأن المستشرقين قد قاموا بتحقيق التراث الإسلامي، ونشره نشراً كاملاً. هو قول لا مستند علمي دقيق له.

- ويدعم هذه الدراسة السابقة العمل الذي قام به الدكتور (عبد العظيم الديب)[120] في استقرائه لأعمال المستشرقين في تحقيق التراث الإسلامي، وذلك من خلال دراسة دقيقة لِفهرِسين من فهارس المخطوطات العربية التي حققت وطبعت ونشرت، وهما:

(أ) معجم المخطوطات المطبوعة (د. صلاح الدين المنجد)، ويقع في ثلاثة مجلدات.

(ب) ذخائر التراث العربي (د. عبد الجبار عبد الرحمن)، وهو مجلد واحد فقط.

- ففي الكتاب الأول (معجم المخطوطات) كان العدد الكلي لكل المخطوطات العربية التي حُققت ونشرت هو (1196) ألف ومئة وست وتسعون مخطوطة. وكان عدد المخطوطات التي قام بتحقيقها المستشرقون ونشرها هو الآتي (93) ثلاث وتسعون مخطوطة. فالعدد الباقي الذي حققه المسلمون هو (1103)

---

(120) انظر: مقال «المستشرقون والتراث» ص 8 وما بعدها.

ألف ومئة وثلاث مخطوطات فقط.

أي أن النسبة المئوية لعمل المستشرقين هي (7,7%) بالنسبة إلى المجموع الكلي للمخطوطات المذكورة في الكتاب.

ـ وأما الكتاب الثاني وهو (ذخائر التراث)، فقد عرض المؤلف كل المخطوطات التي حُققت، والفترة التي ذكرها هي من بدء التأليف حتى نهاية القرن الثاني عشر الهجري، وجعل عام (1980) آخر عام وصل إليه في تدوين ما طبع من هذه المخطوطات.

ـ وقد أخذ الدكتور (الديب) عينات من هذا الكتاب، من صفحات عشوائية بلغت (56) ستاً وخمسين صفحة، أي بمعدل ثماني صفحات من كل مئة صفحة، والكتاب صفحاته (70) صفحة، وقام بالآتي:

1" ـ حصر عدد المؤلفات في هذه الصفحات فبلغت (320) مخطوطة منشورة.

2" ـ حصر عدد المخطوطات التي حققها المستشرقون من هذه الصفحات فبلغت (32) اثنتين وثلاثين مخطوطة.

ـ وعلى هذا يكون عدد المخطوطات التي حققها المسلمون (288) مئتان وثمان وثمانون مخطوطة، فتكون النسبة المئوية لعمل المستشرقين هي (10%) فقط.

ـ وهنا ملاحظة مهمة لا بد من إيرادها وهي: أن المستشرقين نظراً لارتباطهم الوثيق بالجامعات والهيئات العلمية يقومون دائماً بتسجيل أعمالهم التي يقومون بها وجَدْوَلَتِها، واصدار الفهارس المتلاحقة التي تتحدث عن جهودهم بينما في العالم العربي والإسلامي نجد أن مثل هذه الظاهرة قليلة وضعيفة وذلك بسبب عدة عوامل تتحكم بالأفراد، بل وبالهيئات العلمية، فتمنع من تسجيل وجدولة كامل الأعمال العلمية التي تنشر في هذا المجال[121].

---

(121) انظر: مقال «المستشرقون والتراث»، ص 14.

ـ وبناء على ما سبق يمكن القول: إن نسبة (7,7%) ونسبة (10%) في مجال تحقيق المستشرقين للتراث الإسلامي هي نسبة ضئيلة جداً، لا تتساوى أبداً مع الطرح الذي يطرحه المستشرقون أنفسهم، أو مع الادعاءات التي يدعيها بعض العلماء في العالم العربي والإسلامي، من أن المستشرقين هم الذين حققوا ونشروا وخدموا التراث الإسلامي، وأنهم هم الذين أطلعونا على حضارتنا، وأنهم هم الذين أخرجوا لنا كنوز تراثنا الرائعة، وقدموها لنا وللعالم أجمع.

هل هناك اهتمام من قِبل المستشرقين بنوع معين من التراث الإسلامي؟

وهذه قضية مهمة جداً، وربما طَرحُها سوف يثير كثيراً من التساؤلات حول أعمال المستشرقين في مجال تحقيق التراث الإسلامي، ولكن استعراض أعمال المستشرقين، ودراسة الاتجاهات التي اتجهوها في أثناء عملهم بالتراث الإسلامي، وما صدروه، وما نشروه، وحققوه، يضع الباحث أمام هذه القضية الواضحة وهي: لقد كان للمستشرقين اهتمام بنوع معين من أنواع التراث الإسلامي.

ـ وكان الاستاذ أنور الجندي من أوائل من نبه إلى هذه القضية وذلك بقوله: «ومن الحق أن يُقال إن الاستشراق قد اهتم بالتراث الإسلامي العربي، ولكن اهتمامه الأكبر كان منصباً على تراث من نوع معين فاهتمامه بتراث الحلاج، والسهروردي، وابن عربي، وأبي نواس، وبشار، وابن الراوندي، والـرازي وغيرهم، إنه يكشف عن خطة الغزو الثقافي في الاهتمام بالجوانب المضطربة، والمثيرة للشبهات لاعلانها، وإبرازها والاهتمام بها، رغبة في دفع أفكارها المنحرفة ـ التي طُمست ـ والتي كشف زيفها أعلام الفكر الإسلامي، إلى الظهور مرة أخرى... وبينما يهتمون بهذه الجوانب يحملون حملات عنيفة على الغزالي، والمتنبي، وابن خلدون»[122].

ـ فكلام الاستاذ الجندي يثير بوضوح قضية اهتمام المستشرقين بنوع معين من أنواع التراث الإسلامي، وهذا ما يدفع إلى إلقاء النظر على نوعية التراث

---

(122) فلسفة الاستشراق، ص 169.

الإسلامي، ثم دراسة الاتجاهات عند المستشرقين في تحقيق ونشر هذه النوعية أو تلك من هذا التراث.

- إن لكل أمة من الأمم نوعين بارزين من تراثها وهما:

- **النوع الأول**: وهو النوع الذي تحرص الأمة على نشره، وإبرازه وتقديمه للعالم أجمع، وترفض أن يَشتهر عنها غيرُه، وتحرص أكثر على عرضه على أبنائها، وتدريسه لهم، ليكون عاملاً أساسياً في تكوين شخصيتهم، للاعتزاز بتراثهم وماضيهم، فعظمة الأمس حجر أساسي لبناء اليوم، والثقة بالغد. وهذا النوع من التراث هو الجانب الإيجابي المضيء من التراث، وصفحات المجد والبطولة والشرف، ومواقف العلم والعمل، وآثار الأخلاق والحضارة.

- **النوع الثاني**: وهو عكس النوع الأول، إذ تحرص الأمة على التخفيف من نشره، والابتعاد عنه، وعدم الأخذ منه، إلا بالقدر اليسير الذي يفيد، ولا ترضى الأمة العودة إليه إلا إذا كانت العودة للاستفادة من أخطاء الماضي، لاصلاحها في الحاضر، وتجنبها في المستقبل.

وهذا النوع من التراث هو الجانب السلبي المظلم منه، وصفحات التراجع والتخلف والانحدار.

- والتراث الإسلامي هو تراث لأمة ملكت - ردحاً طويلاً من الزمن - ناصية العلم والعمل، والحضارة والتقدم، وقدمت للبشرية أروع نماذج الحضارات الإنسانية، والتي على قواعدها بنى العالم الحديث نهضته، وحضارته، وتقدمه العلمي والتقني. فهو تراث يحتوي على صفحات مشرقة مضيئة، وبالمقابل ونتيجة لأخطاء أبناء هذه الأمة، وتراجعهم إلى الوراء، كان لهذه الأمة تراث ذو صفحات مظلمة وسيئة.

- ولكن ما الذي فعله المستشرقون عندما أرادوا أن يحققوا لنا ما عندهم من التراث الإسلامي، وماذا صدروا لنا، وماذا دفعوا إلى مكتباتنا من تحقيقاتهم عن تراثنا؟.

- لقد قام المستشرقون بالتركيز الواضح على النوع الثاني من أنواع التراث، - والذي يتواجد عند كل أمة من الأمم الأخرى - وهذا النوع الذي حققوه لنا سوف يضعف ثقة أبناء الأمة بتاريخها وحضارتها ومجدها، وسوف يزرع في نفوسهم اليأس والضعف والاستكانة، بل ويدفعهم إلى العمل بقوة للتخلص من هذا التراث، والتبرؤ من هذا التاريخ، وهذا هو الدمار بعينه للأمة الإسلامية.

- وهذا الكلام يكون واضحاً أكثر إذا استُعرِضَت تحقيقات واصدارات المستشرقين للجوانب السلبية المظلمة للتراث الإسلامي.

- ويمكن تقسيم هذه الجوانب السلبية في التراث الإسلامي، إلى أقسام واضحة هي:

أولاً: الخلافات المذهبية، والصراعات الطائفية، والنظريات العقائدية.

ثانياً: التصوف المنحرف (وهو الجانب السلبي للتفسير الخاطىء للعبادة في تاريخ المسلمين).

ثالثاً: الفلسفة المنحرفة (وهو الجانب السلبي للتفسير الخاطىء للتفكير في تاريخ المسلمين).

رابعاً: الآداب المنحرفة (وهو الجانب السلبي للتفسير الخاطىء للأدب، والفن، والتاريخ، في تاريخ المسلمين).

وقد حقق المستشرقون، وصدروا لنا هذه الجوانب السلبية من تراثنا، والأمثلة على هذه الأعمال كثيرة جداً منها:

أولاً: أمثلة على ما حققه المستشرقون من الجوانب السلبية للخلافات المذهبية، والطائفية، والعقائدية، والكلامية:

- وتعتبر المدرسة الألمانية هي الرائدة في الانتاج في هذا المجال، ولذلك سيتم البدء باستعراض تحقيقات المدرسة الألمانية في هذا المجال:

(أ) المخطوطات التي حققوها عن المعتزلة[123]:

1 ـ (البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار) لابن المرتضى المعتزلي.
2 ـ (طبقات المعتزلة) أيضاً لابن المرتضى المعتزلي.
3 ـ (الرد على النصارى) للجاحظ.
4 ـ (الانتصار) للخياط المعتزلي.
5 ـ (الرد على الزنديق الملعون) للقاسم الزيدي.
6 ـ (الرسالة) للقيرواني.
7 ـ (المجموع في المحيط بالتكليف) لعبد الجبار المعتزلي.
8 ـ (المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين في الكلام في الجوهر) للنيسابوري.
9 ـ (خطب في التوحيد والعدل) واصل بن عطاء.
10 ـ (أخبار عمرو بن باب المعتزلي) الدارقطني.

(ب) المخطوطات التي حققوها عن الأشاعرة[124]:

1 ـ (تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الأشعري) ابن عساكر.
2 ـ (التبصر في الدين، وتمييز الفرقة الناجية عن فرق الهالكين) للاسفرائيني.
3 ـ (مقالات الإسلاميين) للأشعري.
4 ـ (اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع).
5 ـ (رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام).
6 ـ (المواقف في علم التوحيد) للايجي.
7 ـ (التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة) للباقلاني.
8 ـ (البيان عن الفِرق والمعجزات) للباقلاني.

---

(123) انظر: مجلة الفكر العربي، العدد 31، ص 308.
(124) انظر: مجلة الفكر العربي، العدد 31، ص 308 وما بعدها.

9 - (الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد) للجويني.
10 - (الشامل في أصول الدين) للجويني.
11 - (نهاية الاقدام في علم الكلام) للشهرستاني.
12 - (التنبيه في الرد على أهل البدع والأهواء).
13 - (مرهم العِلل المعضلة في دفع الشبه والرد على المعتزلة) لليافعي.

(ج) المخطوطات التي حققوها عن الماتريدية(125):

1 - (السيرة الفلسفية) للرازي.

(د) المخطوطات التي حققوها عن أهل السلف(126):

1 - (الشرح والإبانة عن أصول السنة والديانة) لابن بطة العكبري.
2 - (الذيل على طبقات الحنابلة) لابن رجب.
3 - (الرد على الجهمية) للدارمي.
4 - (أخبار عمرو بن عبيد) للدارقطني.

- وأما ما حققه المستشرقون غير الألمان، فهو أيضاً كثير منه ما يلي:

1 - (الرسالة الصغرى) لابن عباد الرندي(127).
2 - (المسائل) للخراز(127).
3 - (مثلي الطريقة في ذم الوثيقة) لابن الخطيب(127).
4 - (الأئمة المستورون) للمهدي(127).
5 - (الشافية) لأبي فراس الاسماعيلي(127).
6 - (الهفْت والأظلة) للمفضل الجعفي الاسماعيلي(127).
7 - (العقائد النسفية)(128).

---

(125) انظر: المرجع السابق، العدد 31، ص 308 وما بعدها.
(126) انظر: مجلة الفكر العربي، العدد 31، ص 308.
(127) انظر: المستشرقون والتراث، ص 24.
(128) موسوعة المستشرقين، ص 346.

8 - (فرق الشيعة)[129].

9 - (رد الدروز على هجوم النصيرية)[130].

10 - (التفسير الاسماعيلي)[131].

11 - (الانتصار والرد على ابن الراوندي)[132].

12 - (المستظهري في الرد على الباطنية)[133].

13 - (الزمرد لابن الراوندي)[134].

14 - (تاج العقائد ومعدن الفوائد) للاسماعيلي[135].

15 - (الايضاح) للراعي الاسماعيلي[136].

16 - (تنقيح الأبحاث للملل الثلاث) لابن كمونة[137].

17 - (مثالب علي بن أبي بشير الاشعري) للأهوازي[137].

18 - (رسالة في الحكمين) للجاحظ[137].

[العدد الكلي/ 46/ مخطوطة]

ثانياً: أمثلة على ما حققه المستشرقون من جانب التصوف:

1 - (أخبار الحلاج)[138].

2 - (الطوسين) للحلاج[138].

3 - (البلغة في الحكمة) لابن عربي[138].

4 - (طبقات الصوفية) للسلمي[138].

---

(129) انظر: الدراسات العربية، ص 212.

(130) انظر: موسوعة المستشرقين، ص 19.

(131) انظر: موسوعة المستشرقين، ص 19.

(132) انظر: المرجع السابق، ص 414.

(133) انظر: المرجع السابق، ص 124.

(134) انظر: المرجع السابق، ص 327.

(135) انظر: مقال المستشرقون والتراث، ص 25.

(136) انظر: المرجع السابق، ص 25.

(137) انظر: مقال المستشرقون والتراث، ص 25.

(138) انظر: المرجع السابق، ص 23.

5 - (التشوف إلى رجال التصوف) لابن الزيات[139].

6 - (الخلوة والتنقل في العبادة) للحارث المحاسبي[139].

7 - (ذم الدنيا) لابن أبي الدنيا[139].

8 - (المنتقى من كتاب الرهبان)[139].

9 - (رسائل الجنيد) للجنيد البغدادي[139].

10 - (المواقف والمخاطبات)[140].

11 - (شعر جلال الرومي الصوفي)[141].

12 - (كشف المحجوب)[142].

13 - (عبهر العاشقين)[142].

14 - (ترجمان الأشواق) لابن عربي[143].

15 - (تذكرة الأولياء) للعطار[143].

16 - (اللمع)[144].

17 - (كرامات اليحانسي)[145].

18 - (الطير/ بشرح السهروردي)[146].

19 - (التحفة النابلسية في الرحلة الطرابلسية)[147].

[العدد الكلي/ 19/ مخطوطة]

ثالثاً: أمثلة على ما حققه المستشرقون من جانب الفلسفة:

1 - (الديا سطرون) لليوناني ططيانس[148].

---

(139) انظر: المرجع السابق، ص 24.

(140) انظر: موسوعة المستشرقين، ص 6.

(141) انظر: المرجع السابق، ص 194.

(142) انظر: المرجع السابق، ص 336.

(143) انظر: المرجع السابق، ص 417.

(144) انظر: الدراسات العربية، ص 43.

(145) انظر: المرجع السابق، ص 156.

(146) انظر: مقال من عظمة الاستشراق، ص 10.

(147) انظر: مقال من عظمة الاستشراق، ص 10.

(148) انظر: مقال من المستشرقون والتراث، ص 25.

2 ـ (الأخلاق والانفعالات النفسية)[148].

3 ـ (عيون الحكمة)[148].

4 ـ (تعبير الرؤيا) أرطاميدوس[149].

5 ـ (الآثار العلوية) لأرسطوطاليس[149].

6 ـ (تاريخ الحكماء)[150].

7 ـ (غاية الحكيم)[150].

8 ـ (رسالة الأرزاق)[150].

9 ـ (كتاب باتانجل)[150].

10 ـ (سر الأسرار للرازي)[151].

11 ـ (حي بن يقظان)[152].

12 ـ (تهافت التهافت)[153].

رابعاً: أمثلة على ما حققه المستشرقون من جانب الأدب عموماً:

1 ـ (ألف ليلة وليلة)[154].

2 ـ (الأغاني) لأبي الفرج الأصفهاني[155].

3 ـ (آداب الصحبة وحسن العشرة)[156].

4 ـ (رسالة التربيع والتدوير)[157].

5 ـ (المفاخرة بين الجواري والغلمان)[158].

---

(149) انظر: مقال من المستشرقون والتراث، ص 26.
(150) انظر: مقال من المستشرقون والتراث، ص 9.
(151) انظر: الدراسات العربية، ص 205.
(152) انظر: المرجع السابق، ص 32.
(153) انظر: المرجع السابق، ص 149.
(154) انظر: مقال المستشرقون والتراث، ص 19.
(155) انظر: المرجع السابق، ص 22.
(156) انظر: المرجع السابق، ص 24.
(157) انظر: المرجع السابق، ص 26.
(158) انظر: مقال المستشرقون والتراث، ص 22.

6 - (مقامات الحريري)[159].

7 - (درة الغواص)[159].

8 - (رجز العجاج)[159].

9 - (الزفيان)[159].

10 - (الفخري في الآداب السلطانية)[159].

11 - (حكاية البغدادي)[159].

12 - (كتاب الحكايات العجيبة)[159].

13 - (ديوان أبي نواس)[159].

14 - (عيون الأخبار)[160].

15 - (كنز الدرر وجامع الغرر)[160].

16 - (البديع) لابن المعتز[161]

17 - (سيرة عنترة)[162].

18 - (شعر الزجل)[163].

19 - (ديوان حازم القرطاجني)[164].

20 - (أشعار ابن زيدون)[165].

21 - (أغاني مهيار)[165].

22 - (مفاكهة الظرفاء)[166].

- وهناك كتب فقهية تم التركيز عليها ونشرها، وهي تؤدي إلى زعزعة الثقة بالمذاهب الفقهية، والشك في منهجيتها، وأحكامها، مثل:

---

(159) انظر: مقال المستشرقون والتراث، ص 24.

(160) انظر: مقال من عظمة الاستشراق، ص 10.

(161) انظر: الدراسات العربية، ص 72.

(162) انظر: المرجع السابق، ص 131.

(163) المرجع السابق، ص 138.

(164) المرجع السابق، ص 143.

(165) المرجع السابق، ص 171.

(166) المرجع السابق، ص 191.

1 - (الحيل والمخارج) للخصاف[167].
2 - (الحيل في الفقه) للقزويني[167].
3 - (اختلاف الفقهاء)[168].

- وهناك الكتب التي تتعلق بالمسيحية، في بعض مجالاتها:

1 - رسالة راهب من فرنسا إلى المقتدر بالله[169].
2 - استشهاد النصارى في نجران[170].
3 - السبعة النائمون في الكهف[170].
4 - أحكام العتيقة (الكتاب المقدس)[171].
5 - القلائد الدرية من الأربعة الأناجيل السرية[172].
6 - الكتاب المقدس للصغار[173].
7 - قطف الأزهار من مروج الأخبار (سير القديسين)[173].
8 - موعظة عيد الميلاد (للبطريك النسطوري)[174].

- وأما في الاحصاء الذي قام به الدكتور (الديب) نجد أن هذه الاتجاهات الأربعة في مجال: (الخلافات/ والتصوف/ والفلسفة/ والأدب) كانت واضحة المعالم، فمن أصل (93) ثلاث وتسعين مخطوطة، قام المستشرقون بتحقيق ما يخدم الاتجاهات السابقة، أكثر من نصف العدد وهو (49) تسع وأربعون مخطوطة، أي بنسبة مئوية قدرها (52,6%). هذا بالنسبة إلى كتاب (معجم المخطوطات المطبوعة).

---

(167) المرجع السابق، ص 211.
(168) انظر: الدراسات العربية، ص 211.
(169) انظر: مقال المستشرقون والتراث، ص 25.
(170) انظر: موسوعة المستشرقين، ص 136.
(171) انظر: المرجع السابق، ص 244.
(172) انظر: المرجع السابق، ص 94.
(173) انظر: المرجع السابق، ص 94.
(174) انظر: المرجع السابق، ص 127

ـ وأما في كتاب (ذخائر التراث) فكان العدد الذي يخدم هذه الاتجاهات هو (16) ست عشرة مخطوطة، من أصل (32) مخطوطة، أي بنسبة مئوية قدرها (50%).

ـ ولكي يتأكد وضوح هذه القضية: من أن المستشرقين قد اتجهوا لاصدار مثل هذا التراث، وتحقيقه، وإرساله إلينا، ونشره على العالم أجمع، لكي تتشوه صورة الحضارة الإسلامية، وتتشوه صورة المسلمين عند الآخرين، بل وعند الأجيال الجديدة من الأمة الإسلامية، لأجل هذا كله يحق لكل باحث أن يتساءل ويسأل: لماذا لم يقم المستشرقون بتحقيق، ونشر، وإصدار النوع الآخر من التراث الإسلامي؟!...

وهو النوع الايجابي المضيء، الذي تمتلكه الأمة الإسلامية. وهذا الجانب الإيجابي من التراث متواجد في كل مكان، وفي مكتبات العالم أجمع، سواء الإسلامية، أو الغربية، أو سواها.

ـ فمثلاً كتب التفسير المختلفة، والمتواجدة الآن بين أيـدي الباحثين والعلماء المسلمين وغير المسلمين، لم يقم بتحقيقها ونشرها إلا العلماء المسلمون، ومثلها كتب الحديث وعلومه، وكتب الفقه في كل المذاهب، وكتب الأخلاق والتربية والقدوة الحسنة لم يقم بتحقيقها، إلا العلماء المسلمون، وغيرها من الكتب التي تبرز الجانب الإيجابي للحضارة الإسلامية (اللهم إلا النزر اليسير من كتب اللغة العربية، والتاريخ، والتراجم والأعلام) التي حققها المستشرقون ليدخلوا من خلالها إلى دراسة تاريخنا وحضارتنا، وليبثوا في دراساتهم سمومهم الخطيرة.

ـ وهذا التساؤل والسؤال الذي طُرح، تتأكد صحته إذا أُلقيت بعض النظرات على بعض المخطوطات في مختلف العلوم والجوانب الايجابية للتراث، وهذه المخطوطات موجودة عند المستشرقين أنفسهم، في مكتبات الغرب، بأعداد كبيرة، ولكن لم تمسها يد مستشرق قط، ولم يتم التركيز عليها، أو تسليط الأضواء لها، وهذه بعض الأمثلة على بعض المخطوطات وأماكن وجودها في مكتبات الغرب:

أولاً: أمثلة على بعض المخطوطات المتعلقة بعلوم القرآن، والتفسير، والقراءات:

1 ـ (في علوم القرآن) لأبي القاسم الكافي/ في مكتبة ليدن/ والاسكوريال[175].

2 ـ (تفسير محمد بن السائب الكلبي)/ في تشيستربيتي/ ايرلندة/[176].

3 ـ (تفسير 500 آية عن الأوامر والنواهي) لمقاتل بن سليمان الأزدي (ت 150 هـ)/ في المتحف البريطاني[177].

4 ـ (تفسير الثقفي الصنعاني) (ت 229 هـ)/ في امبروزيانا/ ايطاليا[178].

5 ـ (تفسير أبي محمد العسكري) (ت 260 هـ)/ في المتحف البريطاني[179].

6 ـ (الواضح في تفسير القرآن) لأبي محمد الدينوري (ت 308 هـ)/ ليدن[180].

7 ـ (التبيان في تفسير القرآن) لأبي بكر السجستاني (ت 330 هـ)/ (برلين/ همبورج جوته/ الاسكوريال/ الفاتيكان)[181].

8 ـ (شفاء الصدور المهذب في تفسير القرآن) لأبي بكر النقاش (ت 351 هـ)/ (المتحف البريطاني)[182].

9 ـ (مختصر تفسير يحيى بن سلام) لابن أبي زمنين المري (ت 399 هـ)/

---

(175) تاريخ التراث العربي، (169/1).
(176) المرجع السابق، (196/1).
(177) المرجع السابق، (199/1).
(178) المرجع السابق، (203/1).
(179) تاريخ التراث العربي (207/1).
(180) المرجع السابق (209/1).
(181) المرجع السابق (211/1).
(182) المرجع السابق (214/1).

المتحف البريطاني[183].

10 - (أخلاق حملة القرآن) لأبي بكر الآُجري (ت 360 هـ)/ برلين/[184].

11 - (تفسير القرآن) لأبي الليث السمرقندي (ت 373 هـ)/ (برلين/ ميونخ/ ليدن/ المتحف البريطاني/ تشيستربيتي)[185].

12 - (كتاب الوقف) لأبي العباس الأنصاري/ المتحف البريطاني/[186].

13 - (قصيدة في تجويد أو في حسن أداء القرآن، لأبي مزاحم بن خاقان/ مؤلفة من (511 بيتاً)/ الفاتيكان - برلين/[187].

14 - (التنبيه على اللحن الجلي واللحن الخفي) لأبي الحسن السعيدي/ برتسل/ جاريت/ بروسه/[188].

ثانياً: أمثلة على بعض المخطوطات المتعلقة بعلوم الحديث، ومصطلحه:

1 - (صحيفة خراش عن أنس بن مالك) وهي من أقدم صحائف الحديث/ برلين[189].

2 - (المسند الكبير) لأبي محمد بن نصر الكسي (ت 249 هـ)/ برلين[190].

3 - (شرح ابن بطال للبخاري) (ت 449 هـ)/ مكتبة جاريت الأمريكية[191].

---

(183) المرجع السابق (218/1).
(184) المرجع السابق (482/1).
(185) المرجع السابق (97/1).
(186) المرجع السابق (168/1).
(187) المرجع السابق (165/1).
(188) المرجع السابق (170/1)
(189) المرجع السابق (256/1).
(190) المرجع السابق (303/1).
(191) المرجع السابق (312/1).

4 - (شرح مشكل البخاري) لابن الدَبْيثي (ت 637 هـ)/ ليبزج/[192].

5 - (كتاب الجزء) للحسن بن عرفة البغدادي (ت 257 هـ)/ تشيستربيتي/[193].

6 - (الفوائد الدراري) لاسماعيل العجلوني (ت 1162 هـ)/ برسلاو/[194].

7 - (أشرف الوسائل شرح سنن الترمذي) لابن حجر الهيثي (ت 973 هـ)/ المتحف البريطاني كمبردج/ مانشستر/[195].

8 - (المعجم/ فهرسة رجال) للحافظ أبي يعلى (ت 210 هـ)/ تشيستربيتي/[196].

9 - (معجم الصحابة) لأبي القاسم البغوي (ت 317 هـ)/ شيكاغو/ المعهد الشرقي/[197].

10 - (الجرح والتعديل) لابن أبي حاتم (ت 327 هـ)/ باريس/[198].

11 - (أربعون حديثاً) رواية أبي بكر الآجُري (ت 360 هـ)/ بسريل/ لاندبرج/ الفاتيكان/ برلين/[199].

12 - (فرض طلب العلم) لأبي بكر الآجري/ برلين/[200].

13 - (كتاب الأوائل) للطبراني (ت 360 هـ)/ المتحف البريطاني/[201].

---

(192) المرجع السابق (313/1).
(193) تاريخ التراث العربي (350/1).
(194) المرجع السابق (308/1).
(195) المرجع السابق (399/1).
(196) المرجع السابق (430/1).
(197) المرجع السابق (440/1).
(198) المرجع السابق (447/1).
(199) المرجع السابق (481/1).
(200) المرجع السابق (482/1).
(201) المرجع السابق (487/1).

14 ـ (الكامل في الجرح والتعديل) لابن قطان (ت 385 هـ)/ المتحف البريطاني/[202].

15 ـ (كتاب الأمثال/ الخاصة بالنبي ﷺ/ لأبي الشيخ الأصفهاني (369 هـ)/ امبروزيانا/[203].

16 ـ (تأريخ مولد العلماء ووفياتهم) لأبي سليمان الربعي (378 هـ)/ المتحف البريطاني/[204].

17 ـ (الفوائد المنتقاة) لابن أخيميمي (390 هـ)/ تشيستربيتي/[205].

18 ـ (أمالي في الحديث) لأبي عبد اللّه الضبي (398 هـ)/ ليدن/[206].

19 ـ (مختصر في الحديث) للحاكم النيسابوري (404 هـ)/ تشيستر بيتي/[207].

ثالثاً: أمثلة على بعض المخطوطات المتعلقة بعلوم الفقه والمذاهب الفقهية المختلفة:

1 ـ (شرح الفقه الأكبر/ لأبي حنيفة) لعلي بن مراد العمري (1147 هـ) المتحف البريطاني[208].

2 ـ (سبعيات الفقه الأكبر) لأبي الطيب الطرسوسي/ باريس[209].

3 ـ (وصية أبي حنيفة لابنه حماد) لأبي حنيفة النعمان (150 هـ)/ برلين/

---

(202) المرجع السابق (492/1).
(203) المرجع السابق (497/1).
(204) المرجع السابق (504/1).
(205) المرجع السابق (523/1).
(206) المرجع السابق (531/1).
(207) المرجع السابق (546/1).
(208) تاريخ التراث العربي (39/2).
(209) المرجع السابق (40/2).

بطرسبورغ/ المتحف البريطاني[210].

4 ـ (كتاب أدب القاضي) لأبي بكر الخصاف (261 هـ)/ برلين/ ليدن[211].

5 ـ (الكافي في الفقه) لأبي الفضل المروزي (334 هـ)/ برلين/ تشيستر بيتي[212].

6 ـ (السراج الوهاج) لرشيد الدين الشبلي (769 هـ)/ بريل/[213].

7 ـ (تقويم الأدلة في أصول الفقه) لأبي زيد الدبوسي (430 هـ)/ تشيستر بيتي[214].

8 ـ (تحرير المباني وتحرير الأماني) لأبي الحسن الشاذلي (939 هـ)/ باريس[215].

9 ـ (تنوير المقالة بحل ألفاظ الرسالة) للتتاني (945 هـ)/ ميونخ[216].

10 ـ (تفريع الفقه المالكي) لابن الجلاب/ (378 هـ)/ المتحف البريطاني/ مدريد/ برلين[217].

11 ـ (شرح مختصر المزني) لأبي منصور الأزهري (370 هـ)/ برلين/ المتحف البريطاني[218].

12 ـ (المقنع في الفقه) لابن المحاملي (415 هـ)/ برلين[219].

---

(210) المرجع السابق (45/2).
(211) المرجع السابق (81/2).
(212) المرجع السابق (93/2).
(213) المرجع السابق (113/2).
(214) المرجع السابق (117/2).
(215) المرجع السابق (157/2).
(216) المرجع السابق (158/2).
(217) المرجع السابق (153/2).
(218) المرجع السابق (179/2).
(219) المرجع السابق (192/2).

13 - (شرح مسند الشافعي) للمبارك بن الأثير (606 هـ)/ باريس/ تشيستر بيتي[220].

14 - (ثلاثيات عبد الله بن أحمد بن حنبل على المسند) (ت 290 هـ) تشيستر بيتي[221].

15 - (الجوامع للخلال البغدادي (311 هـ)/ المتحف البريطاني[222].

16 - (العقيدة السلفية السنية) لأبي بكر (387 هـ)/ برلين/ جوتا[223].

17 - (تهذيب الأجوبة) لابن حامد (403 هـ)/ برلين[224].

18 - (الحديث) لأبي أيوب العباداتي (347 هـ)/ تشيستر بيتي[225].

- فهذه نماذج لكتب مختلفة متواجدة في مكتبات الغرب، وهي حريَّةٌ بأن تحقق وتنشر، وتظهر إلى النور، وهي لا تقارن من حيث الفائدةُ العلمية مع تلك المخطوطات التي حُققت، ولكنها في الجانب السلبي المظلم من التراث، والتي سبق الحديث عن نماذجها.

آراء الباحثين المشارقة حول قضية عناية المستشرقين بالتراث الإسلامي

- عند تصفح آراء الباحثين المشارقة حول هذه القضية، نجد أن غالبية هؤلاء الباحثين قد وقفوا وقفة المبهور بالغربيين، ونظروا للمستشرقين على أساس أنهم رسل حضارةٍ، ومشاعل التقدم والازدهار، وانساقوا في تيار الاعجاب المطلق لكل ما يأتي من الغرب، والتصفيق والتهليل لكل ما يصدر عن المستشرقين من أعمال، وبعض هؤلاء الباحثين أطلق من العبارات الضخمة أموراً لا تدع مجالاً

(220) المرجع السابق (172/2).
(221) المرجع السابق (212/2).
(222) المرجع السابق (212/2).
(223) تاريخ التراث العربي، (217/2).
(224) المرجع السابق، (218/2).
(225) المرجع السابق، (222/2).

لأن يتبادر إلى ذهن الإنسان أن للعلماء المسلمين أدنى جهد أو فضل في تحقيق ونشر التراث الإسلامي، لأن تلك العبارات تنسب كل الفضل للمستشرقين وفقط، فقول الباحث من هؤلاء: (إن المستشرقين قد حققوا آلاف المخطوطات العربية)، وقول الآخر منهم: (وقد حفظوا لنا تراثنا ولولاهم لضاعت حضارتنا وتاريخنا).

- ولكن هناك فئة قليلة من الباحثين في الشرق كانت لهم كلمات حق وانصاف، فلم يبخسوا المستشرقين حقهم، ولكنهم أيضاً لم ينسبوا لهم كل الفضل في هذا المجال.

- وكل هذا يدعو إلى استعراض آراء الباحثين من كلتا الفئتين حول هذه القضية:

1 - عبد الغني حسن/ في كتابه: (علم التاريخ عند العرب):

«لقد كانت جهود المستشرقين المؤرخين في نقل كتب التاريخ العربي الإسلامي، ونشرها نشراً علمياً، مع الفهارس الدقيقة، مما لا ينكره إلا جاحد، وهذه الكتب التي حققوها ونشروها تدل على جهد عظيم، وصبر على العمل، ودقة الفهرسة»[226].

2 - محمد أمين حسونة: «وقد أحيوا معالم حضارات ونهضات كادت تطمس لو لم يتصدوا لها، ويتولوها بعنايتهم، واهتمامهم، فهناك آلاف الكتب سواء التي نشرت بالعربية، أو بلغاتهم، بعثوها من قبورها»[227].

3 - نجيب العقيقي: «فتناولوا [المستشرقون] تراثنا بالكشف والجمع والصون والتقويم والفهرسة، ولم يقفوا منه عندها، فيموت بين جدران المكتبات والمتاحف والجمعيات»[228].

---

(226) انظر: المستشرقون والتاريخ الإسلامي (155).
(227) فلسفة الاستشراق، ص 167.
(228) الدراسات العربية، ص 16.

4 ـ رأي محمد كرد علي: «إننا مدينون لعلماء المشرقيات... بما تفضلوا علينا من نشر أسفارنا، أحسن الله إليهم بقدر ما أحسنوا لمدينتنا وآدابنا»(229).

5 ـ صلاح الدين المنجد: «لهم فضل السبق في نشر تراثنا العربي منذ القرن الماضي، وأنهم أول من نبهنا إلى كتبنا ونوادر مخطوطاتنا، وأنهم وضعوا بين أيدينا نصوصاً لولاهم لم نعرفها»(230).

6 ـ أحمد سمايلو فتش: «وقد كان علماء الاستشراق يتبارون في عنايتهم بهذا التراث، فأقبلوا عليه جميعاً، بجهودهم الجبارة»(231).

7 ـ عبد السلام هارون: «فالشكر الصادق/ لهؤلاء القوم [المستشرقين] الذين أيقظو فينا ذلك الشعور بالعزة، ووجَّهونا أن نفتح عيوننا على تلك الكنوز التي تكشَّفت لنا ولا تزال تتكشف»(232).

ويقول: «إن المستشرقين إخواننا وشركاؤنا [أي في تحقيق التراث]، ولكن ليس من الحكمة ولا الكرامة في شيء أن تكون خطانا متأثرة بخطاهم في كل أمر من أمورنا الثقافية، وأن نستعير عقولهم في صغار الأزلاء، وقد منحنا الله القدرة، وحسن الفهم والدرس لما كُتب بلغتنا، وبوحي نفوسنا العربية»(233).

ـ ويقول: «لأني أعلم أن تحقيق النصوص ليس فَنًّا غَرِبيًّا مستحدثاً، وإنما هو عربيٌّ أصيل قديم، وضعت أصوله أسلافنا العرب، منذ زاولوا العلم وروايته»(234). «وقد أدى إلينا المستشرقون هذه الأمانة الفنية نقلاً عن العرب»(234).

ـ ويقول: «وللفهارس سابقة قديمة عند العرب في كتب الرجال والتراجم

---

(229) المرجع السابق، ص 272.
(230) فلسفة الاستشراق، 559.
(231) فلسفة الاستشراق، ص 160.
(232) تحقيق النصوص ونشرها، ص 6.
(233) تحقيق النصوص ونشرها، ص 8.
(234) المرجع السابق، ص 77.

والبلدان ومعاجم اللغة، ولكن لاخواننا المستشرقين فضل التوسُّعِ في هـذا التنويع الحديث»[235].

8 ـ الدكتور الصادق الفرياني: «عمت الشرق الإسلامي موجة من الانبهار بأعمال المستشرقين، في ميدان تحقيق كتب التراث في أواخر القرن التاسع عشر، وأوائل القرن العشرين، وذلك لما أصاب المسلمين من ضَعف وركود وتمزق وتخاذل، على مدى الأربعة القرون الماضية»[236].

ـ وفي حديثه عن المنهج: «إلا أن إخراجهم لتلك النصوص كان يقتصر على مجرد طبعها دون تحقيق نصوصها، والتثبت منها بمقارنة أصولها»[237].

ـ ويقول: «وليس كل ما أخرجه المستشرقون من التحقيق: الجيد، بل اجتمع في عملهم الغَثّ والسمين»[238].

ـ ثم يقول رأيه الواضح: «أما فضل المستشرقين في هذا الميدان ـ والحق يُقال ـ فهو تنبيه المسلمين إلى أهمية إخراج كتب تراثهم، التي كانوا عنها في غفلة»[238].

9 ـ الدكتور عبد العظيم الديب: «إن حجم عمل المستشرقين في مجال التراث، وتحقيقه، لا يكاد يذكر»[239].

ـ ويقول: «إن عنايتهم بالتراث، كانت، وما زالت، وستظل، من باب (اعرف عدوك) فهـذه الكتب (التراثيـة) هي الخرائط، والصـور، لعقولنـا، وعواطفنا، ومشاعرنا، واتجاهاتنا... فهي المفاتيح التي عرفوا بها كيف يخططون لتدميرنا»[240].

---

(235) المرجع السابق، ص 86.
(236) تحقيق نصوص التراث في القديم والحديث، ص 59.
(237) المرجع السابق، ص 59.
(238) .المرجع السابق، ص 60.
(239) انظر: مقال المستشرقون والتراث، ص 43.
(240) انظر: مقال المستشرقون والتراث، ص 44.

- ويقول: «ومن أعجب العجب أن تجد أمةً - مثل أمتنا - تشكر، وتمجد، وتعظم أمر سارقي وثائقها، لمجرد أنهم احتفظوا بها، أو قدموا [إلينا] صورة عنها»[240].

- فهذه جملة من آراء الباحثين في الشرق حول هذه القضية، ولا بد من التعقيب عليها، والتمحيص في صحة بعضها.

- إن من التعميم الخاطىء أن يُنسب للمستشرقين إحياء التراث الإسلامي، ونشره على العالم، وأنهم هم الذين حفظوا لنا تراثنا من الضياع، وأنهم الذين وضعوا (علم تحقيق المخطوطات)، والعناية له، وأنهم أول من قام بفهرسة المخطوطات، وترتيبها، وأن المسلمين لا عمل لهم في هذا كله سوى التلقف، والأخذ عن الغرب.

- وبناءً على الدراسة السابقة في هذا البحث (أميل) إلى رأي الدكتور الصادق الفرياني، الذي يوضح الأمور بشكل كامل بقوله: «عمت الشرق الإسلامي موجة من الانبهار بأعمال المستشرقين، في ميدان تحقيق كتب التراث في أواخر القرن التاسع عشر، وأوائل القرن العشرين، وذلك لما أصاب المسلمين من ضعف، وركود، وتمزق، وتخاذل، على مدى الأربعة القرون الماضية»[241].

- فهو يُبين أن للمستشرقين جهد في هذه القضية، ولهم فضل محدود، وهو أنهم نبهوا الأمة الإسلامية، إلى قيمة تراثها، وعظمته، ودفعوا بالعلماء المسلمين إلى الاتجاه لنشر التراث الإسلامي، بعد أن كان العالم الإسلامي يعيش حالة من التخلف والجهل.

ويذكر الدكتور (الفرياني) في كتابه (تحقيق نصوص التراث في القديم والحديث): بأن عملية تحقيق التراث الإسلامي، ونشره، واصداره، قد ظهرت في العالم الإسلامي قبل أن تظهر اهتمامات المستشرقين بهذا التراث بفترة قديمة، ففي مَعْرِض حديثه عن حركة (احياء الكتب في الهند) يذكر أن تحقيق الكتب بدأ

---

(241) تحقيق نصوص التراث، ص 59.

منذ فترة قديمة في عام (1796 م) حيث أنشأت مطابع في مدن الهند الكبرى [كلكوتا/ ميامي/ وغيرهما] فكان لهذه الحركة الفضل والسبق في هذا المضمار، وقد أخرجت هذه الحركة نفائس الكتب التراثية التي تبرز الجانب الإيجابي المضيء مثل[242]:

1 ـ لسان الميزان.

2 ـ الكنى والأسماء.

3 ـ تهذيب التهذيب.

4 ـ تفسير الكشاف.

5 ـ السنن الكبرى.

6 ـ التاريخ الكبير للبخاري.

7 ـ التاريخ الصغير للبخاري.

8 ـ تفسير الجلالين.

9 ـ الاتقان للسيوطي.

10 ـ القاموس المحيط.

11 ـ الأنساب للسمعاني.

12 ـ الكفاية.

13 ـ الجرح والتعديل.

وغيرها.

ـ وكان يقوم بإخراج هذه الكنوز علماء أهل دراية وكفاية، مَهَرُوا في فن التحقيق، ودَرِبوا عليه، وشُهد لهم بالدقة والاتقان، وكان شعارهم في هذا العمل الإخلاص وفقط، حتى إن أحدهم ليحقق الكتاب ذا المجلدات الضخمة، ولا يضع اسمه عليه، ومن هؤلاء العلماء:

(أبو الحسن الأُمروهي المولوي/ وأحمد اللّه الندوي/ والمولوي طه/ وهاشم الندوي/ وغيرهم)[242].

---

(242) انظر: تحقيق نصوص التراث، ص 60 وما بعدها.

ـ وفي حديثه عن حركة (إحياء الكتب في مصر) يذكر أن مطبعة بولاق بدأت من عام (1821 م) بإصدار بالكتب، وتحقيقها، وكيف اشترك عدد كبير من العلماء في التحقيق والنشر، وتتابعت الحركة بدأب، واتقان، فظهرت أمهاتٌ من كتب التراث الإسلامي مثل:

1 ـ صحيح البخاري.
2 ـ الصحاح.
3 ـ لسان العرب.
4 ـ التفسير الكبير.
5 ـ فتح الباري.
6 ـ المخصص.

وغيرها كثير.

وكان أشهر علماء القـرن التاسـع عشر في هذا المجـال (الشيخ نصر الهوريني/ والشيخ محمد التُركُزي الشنقيطي/ والشيخ محمد الحسيني/ والشيخ قُطة العدوي/ والشيخ طه محمود/ والشيخ عبد الغني محمود/ والشيخ محمد عبد الرسول) وغيرهم وكان الشيخ محمد عبده هو المشرف على هذا العمل[243].

ـ وكانوا يسمون عملهم هذا (التصحيح والنشر) رغم أنه كان عملاً دقيقاً.

ـ ثم ظهر الجيل الجديد في القرن العشرين، وكان رائده (أحمد زكي)/ ومن أقطابه (محب الدين الخطيب/ محمود شاكر/ مصطفى السقا/ أحمد شاكر/ ابراهيم الأبياري/ أبو الفضل إبراهيم/ أحمد تيمور/ وعبد السلام هارون)[244]. وغيرهم.

ـ وهؤلاء من جملة المحققـين الممتازين، الذين اشتهرت أعمالهم بالدقة والأمانة الكبيرة، وكل واحد منهم تربـو أعماله في التحقيق على عشرة كتب من

---

(243) انظر: تحقيق نصوص التراث، ص 62.
(244) انظر: تحقيق النصوص ونشرها، ص 123 وما بعدها.

أمهات كتب التراث والتي تفخر بها الأمة الإسلامية.

ـ ومن أمثلة أعمال هؤلاء هذه القائمة ببعض الكتّب التي حققها ونشرها المرحوم عبد السلام هارون[244]:

1 ـ سيرة ابن هشام.
2 ـ الحيوان/ للجاحظ.
3 ـ البيان والتبيين/ للجاحظ.
4 ـ العثمانية/ للجاحظ.
5 ـ رسائل/ الجاحظ.
6 ـ مقاييس اللغة/ لابن فارس.
7 ـ مجالس ثعلب.
8 ـ شرح الحماسة/ للمرزوقي.
9 ـ همزيات أبي تمام.
10 ـ المصون/ لأبي أحمد العسكري.
11 ـ مجالس العلماء/ للزجاجي.
12 ـ أمالي الزجاجي.
13 ـ نوادر المخطوطات/ (8 مجلدات).
14 ـ جمهرة أنساب العرب/ لابن حزم.
15 ـ الاشتقاق/ لابن دريد.
16 ـ شرح القصائد السبع الطوال/ (لابن الأنباري).
17 ـ المفضليات الخمس.
18 ـ المفضليات. (بالاشتراك مع أحمد شاكر).
19 ـ الأصمعيات. (بالاشتراك مع أحمد شاكر).
20 ـ إصلاح المنطق. (بالاشتراك مع أحمد شاكر).

ـ ولهذا يجب أن يُطرح هذا السؤال: لماذا لم يذكر الباحثون في الشرق [ممن بهرتهم أعمال المستشرقين] أمثال هذه الحركات الشرقية في إحياء التراث

الإسلامي؟ وخصوصاً عندما توجهوا للمستشرقين بالمدح والإعجاب، وتقديس أي عمل منهم.

ـ أليس من الموضوعية أن تُذكر مثل هذه الحركات، والأعمال، إلى جانب ذكر المستشرقين؟!... وأليس من الظلم غض النظر، وإلقاء الحُجُبِ على هذه الجهود المبذولة من قبل العلماء المسلمين في هذا المجال، والتركيز فقط على أعمال المستشرقين، ونسب كل الفضائل لهم؟!...

الجوانب الايجابية في أعمال المستشرقين في مجال التراث الإسلامي

يفرض الانصاف العلمي على هذا البحث تسليط النظر على الجوانب الايجابية المفيدة في أعمال المستشرقين، سواء في تحقيقهم لبعض كتب التراث الإسلامي، أو في عملهم بفهرسة المخطوطات، المتواجدة في مكتبات العالم الإسلامي والغربي على السواء، ثم برمجتها، ووصفها وإصدار الكتب المتعلقة في ذلك، وهذا الجانب (فهرسة المخطوطات) هو الأهم، والأكثر فائدة في هذا المجال.

أولاً: أهم أنواع المخطوطات التي قام المستشرقون بتحقيقها ونشرها[245]:

1 ـ السيرة النبوية/ لابن هشام.
2 ـ فتوح البلدان/ للبلاذري.
3 ـ الطبقات الكبرى/ لابن سعد.
4 ـ معجم الأدباء/ لياقوت الحموي.
5 ـ نفح الزهور/ لابن إياس.
6 ـ الكامل/ للمبرد.
7 ـ الطبقات الكبرى/ للواقدي.
8 ـ المحاسن والمساوىء/ للبيهقي.
9 ـ طب العيون/ لابن سينا.

(245) انظر: مقال المستشرقون والتراث، ص 23. وانظر: مقال من عظمة الاستشراق، ص 8.

10 - نقائض جرير والفرزدق.
11 - تاريخ الطبري.
12 - وفيات الأعيان لابن خلكان.
13 - الفهرست/ للنديم.
14 - شرح المفصل/ لابن يعيش.
15 - معاني القرآن/ للفراء.
16 - الأوائل/ للعسكري.
17 - تاريخ الحكماء/ للقفطي.
18 - تاريخ الهند/ للبيروني.
19 - طبقات الحفاظ/ للذهبي.
20 - عجائب المخلوقات/ للقزويني.

ثانياً: فهرسة المخطوطات وترتيبها:

- ويعتبر هذا الجانب من أهم ما قام به المستشرقون في خدمة التراث الإسلامي إذ قاموا بحصر المخطوطات المتواجدة في مكتبات أوروبا، وبعض العالم الإسلامي، وكانت الفهرسة تقوم على وصف المخطوطة كاملاً، وذكر اسمها، واسم مؤلفها، وعدد صفحاتها، والمواضيع التي تتضمنها، ومن أمثلة ذلك:

1 - فهرس المخطوطات العربية في جامعة ادنبره/ للمستشرق سارجنت روبرت[246].

2 - فهرس المخطوطات العربية في مكتبة الاسكوريال/ للمستشرق هارتفيج[247].

3 - فهرس المخطوطات العربية في مكتبة برلين/ للمستشرق كريستهان[248].

---

(246) الدراسات العربية، ص 55.
(247) المرجع السابق، ص 175.
(248) انظر: مقال من عظمة الاستشراق، ص 10.

4 ـ كتاب تاريخ الأدب العربي/ لكارل بروكلمان.

ـ ويعتبر كتاب (تاريخ الأدب العربي) للمستشرق الألماني (كارل بروكلمان)، كتاباً موسوعياً يتناول القضايا الأدبية بالمعنى العام، أي بشمولية (الأدب) لكل قضايا الحياة الفكرية، والحياة الأدبية، حيث يترجم المؤلف لأشهر الرجال في كل باب من أبواب المعرفة، ويتحدث عن آثاره المطبوعة، والمخطوطة وأماكن تواجد هذه المخطوطات، وأرقامها في فهارس المخطوطات في مكتبات العالم وقد جمع فيه هذه القضايا من العصر الجاهلي وحتى سقوط بغداد (656 هـ)[249].

ـ ثم جاء كتاب (تاريخ التراث العربي) لفؤاد سزكين ليستدرك فيه ما فات (بروكلمان) في كتابه، وبلغت مجلداته السبعة، وترجم فيه حتى عام (430 هـ).

ـ وقد سبق هذين الكتابين أعمال مشابهة لهما منها[250]:

1 ـ كتاب المستشرق (يوسف فون هامر ـ بورجشتال)[251].

2 ـ كتاب المستشرق (أربثنوث)[251].

3 ـ كتاب المستشرق (كريمر)[251].

4 ـ كتاب المستشرق (دي خويه)[252].

5 ـ كتاب المستشرق (نيكلسون)[252].

6 ـ كتاب المستشرق (كريمسكي)[252].

7 ـ كتاب المستشرق (رشر)[252].

8 ـ كتاب المستشرق (جب)[252].

9 ـ كتاب المستشرق (متز)[252].

10 ـ كتاب المستشرق (توماس أرنولد)[252].

---

(249) انظر: مع المكتبة العربية، ص28، وما بعدها.

(250) انظر: المرجع السابق، ص37، وما بعدها.

(251) انظر: تاريخ التراث العربي (1/ ل).

(252) انظر: المرجع السابق (1/ م).

ـ وهنا ملاحظة مهمة، وهي: أن أعمال المستشرقين هذه غالباً ما كانت تصدر بلغاتهم هم، وخصوصاً التحقيقات والهوامش والتعليقات التي كانوا يضعونها مع المخطوطة، أو تلك الدراسات أو الفهارس التي تخص تلك المخطوطة.

ـ أخيراً وبعد هذه الرحلة البسيطة في معرفة (التراث الإسلامي)، وأعداده المتواجدة في مكتبات العالم المختلفة، وكيفية انتقاله إلى الغرب الأوروبي، ثم معرفة أهم أسباب اهتمام المستشرقين به، وما تبعه من استعراض لأهم ما قامت المدارس الاستشراقية بتحقيقه، ثم تسليط الانتباه على اهتمامات المستشرقين بأنواع معينة من التراث الإسلامي، وأيضاً آراء الباحثين في الشرق حول هذه القضية يمكن من هذا كله الخلوص، إلى النتيجة الآتية:

ـ إن للمستشرقين نصيب السبق في تنبيه المسلمين إلى ضرورة العمل بخدمة (التراث الإسلامي)، وليس كما يدعي البعض: أن لهم الفضل الأول والأخير في تحقيق ونشر التراث الإسلامي، وأن المسلمين ليس لهم أي جهد يستحق الذكر إلى جانب أعمال هؤلاء المستشرقين. بل: إن التراث الإسلامي بدأت عناية المسلمين فيه منذ وقت مبكر جداً، واتضحت هذه العناية به الآن في مختلف أنحاء العالم الإسلامي، وبرزت الاتجاهات التي تهدف إلى متابعة حفظه، ونشره وتحقيقه ودراسته.

وما زالت القافلة تسير. . . .   والله الموفق

والحمد لله بدءاً وختاماً، وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه ومن تبعه وآخر دعواهم:

أن الحمد لله رب العالمين

المصادر والمراجع

أولاً: القرآن الكريم.

ثانياً:

(أ) 1 - أجنحة المكر الثلاثة، عبد الرحمن حبنكة، دار القلم، دمشق، ط 2، عام 1980 م.

2 - الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية، د. قاسم السامرائي، دار الرفاعي، ط 1، 1973.

3 - الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، محمود حمدي زقزوق، كتاب الأمة، قطر، 1984.

4 - الاستشراق والمستشرقون، د. مصطفى السباعي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط 2، 1979.

(ت) 5 - تاج العروس، مرتضى الزبيدي، منشورات دار الحياة، بيروت (دت).

6 - تاريخ التراث العربي، فؤاد سزكين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، عام 1970.

7 - تحقيق نصوص التراث في القديم والحديث، د. الصادق الفرياني، منشورات مجمع الفاتح للجامعات، 1989 م.

8 - تحقيق النصوص ونشرها، عبد السلام هارون، مؤسسة الحلبي، القاهرة، ط 2، 1965.

9 - تراث الإسلام، شاخت وبوزورن، ترجمة السمهوري وغيره، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد الثامن، ط 2، 1988 م.

(د) 10 - الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا، د. ميشال جحا، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1982 م.

(ظ) 11 - ظاهرة انتشار الإسلام، محمد فتح الله الزيادي، المنشأة العامة للنشر، طرابلس، عام 1983 م.

(ف) 12 - الفصحى لغة القرآن، أنور الجندي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982 م.

13 - فلسفة الاستشراق، د. أحمد سمايلوفتش، دار المعارف، القاهرة، 1980 م.

(ق) 14 - القاموس المحيط، الفيروز أبادي، دار الفكر، بيروت، (دت).

(ل) 15 - لسان العرب، ابن منظور، المؤسسة المصرية العامة، القاهرة، (دت).

(م) 16 - مجلة الفكر العربي، معهد الإنماء العربي، العددان (32/31)، بيروت، ط 1983.

17 ـ المستشرقون والتاريخ الإسلامي، د. علي حسني الخربوطلي، مجلة دراسات في الإسلام، القاهرة، العدد (11)، السنة العاشرة.
18 ـ المستشرقون والتراث، د. عبد العظيم الديب، مقال.
19 ـ معجم الرائد، جبران مسعود، دار العلم للملايين، بيروت، ط 4، 1981 م.
20 ـ مع المكتبة العربية، د. عبد الرحمن عطبة، دار الأوزاعي، بيروت، ط 3، 1986.
21 ـ المكتبات في الإسلام، د. محمد ماهر حمادة، مؤسسة الرسالة، دمشق، ط 5، 1986 م.
22 ـ من عظمة الاستشراق الألماني، د. صلاح الدين المنجد، مقال.
23 ـ موسوعة المستشرقين، د. عبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين، بيروت، ط 1، 1984 م.
(و) 24 ـ ورقات في البحث والكتابة، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، 1989 م.

الثقافة والحضارة

الدكتور: أحمد بن نعمان
الجمهورية الجزائرية

تعتبر كلمة حضارة، من الألفاظ اللغوية الأكثر شيوعاً في الاستعمال لدى الكتاب والمفكرين في عصرنا الحاضر.. غير أن الغموض الذي يحيط بمدلولها لدى هؤلاء الكتاب يجعلها بعيدة عن أن يكون لها معنى واحد محدد، ولذلك رأينا أن نفصل القول حول الأصول اللغوية، والتاريخية، والإجرائية لهذه اللفظة لنتبين مختلف أوجه الاستعمال لهذه الكلمة بهدف التوصل إلى رفع اللبس وتحديد مجالات التداخل (في الاستعمال) بين الثقافة والحضارة، والتحضر...

أولاً:

توجد معان كثيرة لكلمة حضارة في اللغة العادية، والكتابة، والعلوم الإنسانية والاجتماعية على اختلافها، ولا يوجد معنى واحد منها قد بلغ إلى الدرجة النهائية التي تجعله متفقاً عليه لدى الجميع. أما معنى الحضارة في العلوم الاجتماعية ـ وهو ما يهمنا تحديده ـ فإننا لو استعرضنا معنى الحضارة في هذا المجال نجدها تنقسم في عمومها إلى مفهومين:

(أ) المفهوم الأول يتمثل في أن الحضارة هي شكل من أشكال الثقافة.

وفي داخل هذا الاستخدام العام لكلمة حضارة في العلوم الاجتماعية نجد ثلاثة استخدامات فرعية مختلفة لهذه الكلمة:

1 ـ استخدام كلمتيْ حضارة، وثقافة بمعنى واحد، أي مترادفين.

2 ـ الحضارة هي الثقافة، حين تتعقد الثقافة وتتميز بخصائص معينة.

3 ـ الحضارة هي الثقافة حين تصل الثقافة إلى درجة من الرقي بحيث يمكن قياسها بمقاييس خاصة.

(ب) أما المفهوم الثاني فيقوم على **مقابلة الحضارة بالثقافة**. فالثقافة تنكمش حتى تصير معبرة عن مجرد تلك الأفكار والمبتدعات الإنسانية، المتعلقة بالأساطير، والدين والفن والأدب.. على حين أن الحضارة تدل على المبتدعات الإنشائية المتعلقة بمجال العلوم المادية والتكنولوجيا..

ثانياً:

كان الأوائل من علماء الانثروبولوجيا الثقافية يذهبون إلى مساواة الثقافة بالحضارة.. فالعلامة (تايلور) بالرغم من تردده ـ بعض الشيء ـ في تحديد مدلولهما فهو يقرر بأن الثقافة والحضارة هما لفظان لمدلول واحد، ويعني هذا المدلول: ذلك الكل المعقد الذي يشمل المعرفة، والمعتقدات والفن، والأخلاق، والقانون، والعادات وأية قدرات أخرى يكتسبها الإنسان من حيث هو عضو في المجتمع[1] ولا شك ـ كما نرى حسب هذا التعريف ـ أن الحضارة هي عينها الثقافة لأنها ليست إلا من منتجات الأفراد من حيث هم أعضاء في المجتمع، ونفس هذا المفهوم نجده عند (دور كايم)، وجميع رجال مدرسته فيما بعد، حيث ورد في مادة حضارة (في الموسوعة الفرنسية) على لسان (دور كايم وموس) أن ثمة نوعاً من الظواهر الاجتماعية التي

---

(1) أنظر تعريف تايلور للثقافة في الفصل الرابع من الباب الأول من كتاب المؤلف: التعريب بين المبدأ والتطبيق، طبع في الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ـ الجزائر 1981.

«ليس لها إطار واضح، ولا محدود تنتقل عبر الحدود السياسية من مجتمع إلى آخر، وتنتشر في مناطق لا يستطاع تحديدها بسهولة» ويعني بهذه، الظواهر بعض ظواهر الثقافة أو الحضارة التي تنتشر في عدة مجتمعات وتتطور على مر فترات تاريخية واسعة تتعدى تاريخ وحدود مجتمع بذاته، وهي تحيا حياة فوق مستوى الحياة القومية[2]، **فلفظ الحضارة والثقافة في هذه المدرسة متحدان، ومن ذلك أننا نجد في الكتابات الفرنسية كلمة مثقف ومتحضر، تعني مدلولاً واحداً.**

ثالثاً:

بعد أن كان مدلول الحضارة والثقافة واحداً لدى الانثروبولوجيين، وعلماء الاجتماع الأول... بدأت مرحلة جديدة في استخدام اللفظين، فذهب فريق إلى أن الحضارة هي شكل من أشكال الثقافة يختلف نوعاً وكيفاً عن الأشكال الأخرى وهو معنى ما يزال متداولاً حتى الآن... ويرجع في تاريخ استخدامه إلى تأثر العلماء بما أحدثته الاكتشافات العلمية في القرن الماضي من تقدم في مجال الحياة الفردية والاجتماعية.

وقد كانت الحضارة عندهم تعني التحضر والتمدين (من الحضر، والمدينة) وهي مجموعة من القيم والنماذج التي تحققها الإنسانية في تطورها، ومجموعة من الأنماط الاجتماعية والأخلاقية، والصناعية التي يحققها المجتمع للوصول إلى السعادة الإنسانية.. فيقول (كوندرسه)[3] «إن الحضارة عبارة عن اختفاء الحروب، والاستعمار، والرق والبؤس» ويقول (جيزو): «إن الحضارة عبارة عن سيادة امبراطورية العقل الخالدة على العالم»[4] وذهب بعض هؤلاء العلماء من هذا المنطلق إلى أن الحضارة خاصة بالمجتمعات الغربية الأوروبية نظراً لتقدمها العلمي والتكنولوجي، وأطلقوا على شعوب أوروبا الغربية اسم «المجتمعات المتحضرة» في مقابل ما عداها من المجتمعات والشعوب التي كانوا يطلقون عليها «المجتمعات

---

(2) أنظر تحديدنا لمعنى القومية، من المرجع السابق ذكره ص 241.
(3) معجم العلوم الاجتماعية، الهيئة المصرية العامة للكتاب ص 232.
(4) نفس المرجع السابق.

المتخلفة، أو البربرية، أو غير المتحضرة..» ويعتمدون في تقسيماتهم على معيار التقدم العلمي والتكنولوجي الذي أحرزت عليه هذه الشعوب دون تلك..

رابعاً:

ثم جاء علماء القرن العشرين ففرقوا بين الحضارة والثقافة دون إصدار أحكام قيمية على شعوب متحضرة، أو بربرية: (غير متحضرة) إذ لكل شعب حضارته بدائياً كان أو متطوراً، ولكل معايير علمية وتكنولوجية خاصة به.. **والثقافة لدى هذا الفريق من العلماء تعني النواحي الأخلاقية والروحية في حياة المجتمع، أما الحضارة فتعرف بمعايير خاصة كاكتظاظ المدن بالسكان ووجود صناعات، وحرف معقدة تقوم على التخصص الدقيق ووجود أنواع مختلفة من الصناع والتجار، والفنانين وضرب من التركيز الملائم للسلطة السياسية والاقتصادية، والاستعانة برموز لتسجيل الأخبار ونقلها.. ولقياس الوزن والأمكنة، والوقت، ويذهب أصحاب هذا الفريق من علماء الاجتماع والانثروبولوجيا إلى ربط فكرة الحضارة ـ خاصة ـ بتطور المجتمع العلمي والتكنولوجي ولكنهم يقرون** ـ في نفس الوقت ـ بما لهذا التطور من أثر في المجال الثقافي، ففي انتشار العلم والتكنولوجيا مثلاً، ما يصرف الناس ـ المتعلمين على الأقل ـ عن التعويل على السحر والشعوذة.

وهناك فريق آخر من العلماء يفرقون بين الثقافة والحضارة لا على أساس النوع **والكيف بل على أساس الكم**، حيث يرون أن الحضارة شكل معقد من أشكال **الثقافة**، ففي هذا يقول العالمان (بيلز وهويجر): «ان الحضارات كلها قديمها وحديثها، والسائد منها اليوم ليست إلا حالات خاصة من الثقافة، تتميز بكمية مضمونها وتعقد أنماطها، ولكنها لا تختلف من الناحية الكيفية أو النوعية، عن ثقافات من يسمون بالشعوب غير المتحضرة»[5].

خامساً:

وثمة فريق آخر من العلماء يفصلون الحضارة عن الثقافة فصلاً تاماً[6] فهم

(5) بلز وهويجر، مقدمة من علم الانثروبولوجيا.

(6) د. صوفي أبو طالب، المجتمع العربي، دار النهضة العربية بمصر 1970، ص 68-69.

يقصرون معنى الثقافة على النظم الاجتماعية، والمعايير التي تعبر عن (حياة) الجماعة الروحية، **كالدين والأدب والفن والغايات الأخلاقية العليا، أما الحضارة فتنصب على المظاهر المادية، والميكانيكية التي ابتدعها الإنسان في محاولة لضبط ظروف حياته، وهذا هو المعنى** الذي ظل سائداً عند العلماء الالمان (على عكس بعض الفرنسيين والإنجليز..) **والحضارة بالمعنى الالماني هي ما يطلق عليه غيرهم لفظ الثقافة المادية**[7]. وكل العلماء الفرنسيين والإنجليز والعرب الذين يفصلون بين مفهوم الحضارة ومفهوم الثقافة هم متأثرون أساساً بالمدرسة الالمانية وعلى رأس علمائها الذين كانوا يفرقون تفرقة دقيقة بين كلا المجالين: (الحضاري والثقافي) يأتي (الفريد ويبر) **الذي أنشأ علماً خاصاً لدراسة مجال الحضارة ومجال الثقافة** سماه (علم الاجتماع الثقافي) حيث يذهب **فيه إلى أن الحضارة تبنى على العقل وتنتقل نماذجها بسهولة من مجتمع لآخر، أما الثقافة فأساسها العاطفة والقيم الروحية وهي متحررة من العقل** - إلى حد ما - وتعبر عن روح الجماعة التي تنشأ بها هذه الثقافة، وهي تقوم على الكمال الروحي والكمال العاطفي للإنسان[8].

وبالنسبة لهذا الخلط في الاستعمال بين كلمة (ثقافة) وكلمة (حضارة) وكلمة (مدنية) يقول أحد الباحثين (يكثر استخدام كلمة (Culture) بمعنى الحضارة أو الثقافة. وقد ذهب بعض المفكرين إلى أن كلمة «حضارة» هي ترجمة لكلمة Civilisation، وكلمة (ثقافة) هي ترجمة لكلمة Culture.

وهناك من نظر إلى كلمة (civilisation) بمعنى المدنية، والمدنية تدل على مرتبة من مراتب الحضارة، وأن كلمة Culture تعني الحضارة أو الثقافة، **بحيث إن الثقافة تؤكد على العناصر المعنوية كالآراء والمعتقدات، على حين تؤكد الحضارة على العناصر المادية وهكذا تكون كلمة الثقافة دالة على الجانب الفكري، والحضارة دالة على الجانب المادي.**

والنظرة الانثروبولوجية للمدنية تذهب إلى أن المدنية Civilisation **لا تختلف** في

(7) ارجع إلى الفصل الثاني والثالث من كتاب: التعريب بين المبدأ والتطبيق، مرجع سبق ذكره.
(8) د. حسين سعفان، الموجز في تاريخ الحضارة، القاهرة 1951.

النوع عن الحضارة، وإنما هي عبارة عن فترات أو أجزاء معينة من الحضارة تتميز بالكم وبدرجة التعقيد.

ومن الملاحظ أن كثيراً من الانثروبولوجيين من أمثال «ردفيلد» R. Radfield، (كلوكهون) Kluckhon، (ورادكليف براون) B. Radclife وغيرهم يرون أن الحضارة وإن كانت شيئاً معنوياً غير ملموس فمن الممكن تجريدها من التصرفات والأشياء الملموسة، بمعنى أن الحضارة شيء لا يمكن ملاحظته بطريقة مباشرة، وإنما تكون هذه الملاحظة من خلال ما يفعله أو ما يقوله الناس، ومن خلال العمليات والوسائل التي يتبعونها في صناعة واستخدام الأشياء المادية، وبحيث تخرج بقيم أو مثل بذاتها تختفي وراء تصرفات الناس.

كذلك نجد أن كثيرين من علماء الانثروبولوجيا يستعملون اصطلاح **الثقافة للدلالة على كل ما صنعه الإنسان أينما وجد، وبهذا فإن الثقافة عندهم تعني مجمل التراث الاجتماعي «Social Heritage»**[9].

وعن رفض هذا النوع من التفريق بين الثقافة والحضارة (من حيث الموضوع) يقول باحث آخر: «**والواقع أن هذه التفرقة بين الثقافة والحضارة لا تقوم على أساس مقبول. لأن المظاهر الثقافية المادية والمعنوية تتضافر جميعاً في خلق النظم والتنظيمات الاجتماعية التي تعتبر قلب الثقافة... ومن الملاحظ أن هناك تجاوباً بين الناحيتين الروحية والمادية في المجتمع فالقطعة الموسيقية أو اللوحة الزيتية أو القصيدة الأدبية أو النظرية الفلسفية، وهي كلها** من مظاهر التراث الثقافي، ليست لها قيمة في ذاتها ما لم تحقق مطالب اجتماعية، وما لم تعبر عن مشاعر وأحاسيس اجتماعية وتترجم عن رغبات وأمان جمعية. والعلم نفسه يفقد قيمته الموضوعية ما لم يرتبط بعقل الجماعة ويؤدي وظيفة اجتماعية، لأن هذه الأمور لا تعتبر غاية في ذاتها ولا تطلب لأغراض خاصة في طبيعتها، إذ هي من وحي المجتمع ومن خلقه وتنعكس فيها أضواؤه واتجاهاته. وما

(9) د. أحمد كمال وآخرون، دراسات في علم الاجتماع، 1974. دار الجيل للطباعة والنشر ص 26، وللاستفادة أكثر راجع الدكتور عبد الحميد لطفي: الانثروبولوجيا الاجتماعية ص 51. وكذلك الدكتور أحمد أبو زيد: البناء الاجتماعي، مدخل لدراسة المجتمع، الدار القومية للطباعة والنشر الجزء الأول ص: 186.

يقال عن هذه المظاهر الروحية والمعنوية يقال كذلك عن المظاهر المادية والصناعية، فالسيارة والراديو والتلفزيون وما إليها كانت قبل خروجها إلى ميدان التطبيق العملي أفكاراً أو نظريات تعبر عن مبلغ الحاجة الاجتماعية إليها ومبلغ الضرورة التي توحي بها»[10].

وعن أسباب هذا اللبس في الاستعمال بين الثقافة والحضارة يضيف: «ويبدو أن السبب في هذه التفرقة يرجع إلى اللبس والغموض اللغوي، **فكلمة ثقافة تستعمل استعمالاً دارجاً للتعبير عن الدراسات الأدبية والنظرية والعقلية والفلسفية، أي أنها تنطوي على كل الأمور المعنوية والروحية، وكلمة حضارة تستعمل بصفة عامة للدلالة على الوسائل التي بفضلها** وصلت الإنسانية إلى التحضر، فالتنظيمات الاجتماعية والأجهزة ووسائل الكشف العلمي والمخترعات وما إليها من الأمور التي ابتدعها الإنسان في تطوره وفي ارتقائه مدارج الحضارة كلها. مظاهر حضارية، ولذلك ارتبطت الثقافة بالناحية المعنوية والروحية، وارتبطت الحضارة بالمسائل المادية التي أدت إلى الاستقرار والرفاهية العامة»[11].

ومن الباحثين الذين حاولوا التفريق بين مفهوم (الثقافة) ومفهوم (الحضارة) هو الدكتور حسين مؤنس في كتابه (الحضارة) حيث يقول ما نصه «لكي نفهم المراد بالثقافة نقول إن لكل بلد في بلاد الدنيا نصيباً من العلم والفن، فأما العلم أو العلوم فلا تختلف من بلد إلى بلد، فعلم الطب في إنجلترا هو نفس علم الطب في فرنسا ومصر والكويت والمكسيك. وربما كان هناك خلاف في مستويات العلوم بين شتى البلاد، ولكن صميم العلوم واحد وقواعدها واحدة، والطبيب

---

(10) د. أحمد كمال وآخرون، مرجع سبق ذكره ص 27 للاستزادة راجع:

W. F. Ogburn, & M.F. Nimkoff. Handbook of vociology routledge & Raul Ltd, London, 1953, pp. 16/ 24.

(11) أحمد كمال وآخرون، المرجع السابق، وللتوسع أكثر ارجع إلى الدكتور مصطفى الخشاب، دراسة المجتمع مكتبة الانجلو المصرية 1927 من ص 94 -95.
وكذلك كلوكهون في:

G. Kluckhon &.W.H. Kelly: the concept of culture, the science of man in world crisis, R linton, ed. New York, 1945. pp. 378. 105.

الإنجليزي يمارس عمله بنفس الطريقة التي يمارس بها الطبيب العربي أو الأمريكي، لأن الطب داخل في جملة العلوم، والعلوم عالمية، أي لا تختلف من بلد إلى بلد وإن اختلفت اللغات، بل إنك تستطيع القول ان المهندسين فيما بينهم والأطباء فيما بينهم يتكلمون لغة واحدة، وإن استعمل كل منهم لغة بلاده.

أما الفن فعلى خلاف ذلك ولنأخذ منه فرعاً واحداً هو الأدب، فنجد أنه يختلف في كل بلد عنه في البلد الآخر من ناحية اللغة المستعملة والموضوعات التي يدور عليها الكلام، والأصول الفنية لكتابة الأدب، سواء كان شعراً أم نثراً، وحتى إذا كان البلدان يستعملان لغة واحدة ويتبعان تقليداً واحداً في التعبير الأدبي، فإن الإنتاج الأدبي لا بد أنه يختلف من بلد لبلد بحسب مزاج أهله وذوقهم الأدبي وطبيعة الأديب نفسه، فالأدب كله شخصي ومحلي في الذوق والروح، وإن تشابهت الموضوعات التي يطرحها الناظمون والناثرون.

ولما كانت العلوم عالمية فهي تدخل في نطاق الحضارة، لأن الحضارة، وخاصة في أيامنا هذه، عالمية. فالقواعد النظرية والعملية فيها واحدة، ثم أن الحضارة في يومنا هذا ـ وهي حضارة علمية وتقدمية ـ تقوم في النهاية على أساس اقتصادي يعتمد على المكسب والخسارة، والاقتصاد يخلو من الجوانب الإنسانية، لأنه يقوم على أرقام، أما الأدب فيدخل في جملة الفنون، لأن الفنون محلية وشخصية وإنسانية. ومن الفنون ما يدخل في نطاق الحضارة ومن ثم فهي علوم فنون، كالهندسة المعمارية وتخطيط المدن وكل ما يعطي المنشآت والصناعات هيئة فنية مثل التزيين المعماري المعروف بالديكور، والرسم الخارجي للسيارة وأجهزة الراديو والتلفزيون، ولكن الأدب والموسيقى والتصوير مثلاً فنون صرفة وهي تعبير عن فكرة وشخصية معينة، وهي لهذا تدخل في نطاق ما يسمى بالثقافة.

فالثقافة إذن هي ثمرة كل نشاط إنساني محلي نابع من البيئة ومعبر عنها أو مواصل لتقاليدها في هذا الميدان أو ذاك، فالشعر الإنجليزي والموسيقى كلها مظاهر ثقافية، لأنها تعبر عن الطبيعة الإنجليزية وطبيعة منشئيها، وكذلك الحال بالنسبة للأدب العربي والموسيقى العربية والتصوير العربي، ومع أن مصر والعراق

والمغرب تتكلم اللغة العربية وتراثها الأدبي في جملته واحد ـ وهو تراث الشعر العربي كله ـ فإن الشاعر العراقي مثلاً إذا كان صادقاً في إحساسه وتعبيره يعبر بطريقة عراقية، وألفاظه العربية التي يستعملها لها مذاق عراقي وموسيقى هذه البلاد كلها موسيقى عربية، ولكن الفرق بعيد بين الموسيقى العراقية والمصرية والمغربية، وكذلك الحال في التصوير.

وكلما كانت الظاهرة الحضارية أكثر التصاقاً بطبيعة البلد الذي قامت فيه فهي ثقافة. فقد تتشابه المدن العربية في هندستها ونظامها وتخطيطها، لأنها اليوم تنشأ على أساس ومفهوم علميين محددين قائمين على علوم الهندسة الغربية الحديثة، ولكن القرية المصرية تختلف كل الاختلاف عن القرية السورية أو العربية السعودية أو السودانية أو المغربية لأن القرى ترثها أجيال القرويين واحداً بعد واحد منذ مئات السنين، بل الفلاحون يحافظون عليها كما هي لا عن حرص على المحافظة على أشكالها، بل لأنهم لا يعرفون في الإنشاء إلا طريقة واحدة، فإذا أرادوا تجديد بيت هدموه ثم أقاموه بنفس الطريقة الأولى، لأن القرى كلها لا تمتد إليها يد التغيير فيما عدا ما هو ضروري ولا غنى عنه مثل استبدال مصابيح الكهرباء بمصابيح الغاز أو الزيت، وإدخال الإسمنت المسلح في الإنشاء وإدخال آلات الطحين وحلج القطن وعصر الزيتون الحديثة، وهذه لا تغير من هيئة الحياة في القرية شيئاً ذا بال، لأن القروي إذا عاد إلى بيته ليتناول طعامه يأكل نفس الأصناف التي يأكلها أبوه وجده مصنوعة بنفس الطريقة، ويتبع في الأكل طريقتهم، ففي كثير من القرى يأكل الرجل أو الرجل وابنه الأكبر أولاً، ثم تأكل بقية الأسرة معاً، ولا يزال هذا التقليد مرعياً في هذه القرى إلى اليوم. فهذه ـ أياً كان رأينا فيها ـ ثقافة أو جزء من ثقافة هذه القرى نشأت فيها من مئات السنين استجابة لمفهومات خاصة عند القرويين، ولا سبيل إلى تعديلها. وهذه المفهومات ربما كانت معروفة وربما لم تكن معروفة أو مفهومة ولكن القرويين يتبعونها كما هي دون تغيير، لأنها جزء من نظام حياتهم كلها، وهم لا يرضون بالتخلي عنها[12]. وفي سياق آخر يضيف المؤلف «أن الحضارة

(12) حسين مؤنس، الحضارة، عالم المعرفة، الكويت (بدون تاريخ) ص 361 -363.

ـ كما قلنا في بداية هذا الفصل ـ هي ثمرة أي مجهود يقوم به الإنسان لتحسين ظروف حياته على وجه الأرض مادياً أو معنوياً، وإذن فمقياس الحضارة هو مدى ذلك التحسن مادياً ومعنوياً.

ومن الواضح أن التحسن المعنوي مقدم على التحسن المادي، لأن الغاية القصوى للتحسين هي شعور الإنسان بالأمان والاطمئنان والكفاية وقيام مجتمعه على التفاهم والتعاون والمحبة، بدلاً من قيامه على التحايل والأنانية والقانون الذي تنفذه قوة غالبة.

والأمان يشمل الأمن على النفس والمال والأهل والوطن وكل ما يهم ـ ومن يهم ـ الفرد أن يكون في أمان.

وأما الاطمئنان فهو شعور داخلي بالبعد عن الأخطار والآلام، واطمئنان الإنسان على رزقه ومصدر هذا الرزق وعلى حياته العائلية والقومية.

وأما الكفاية فهي شعور الإنسان بأن لديه ما يكفيه مما يحتاج إليه أو يطمح إليه أياً كان هذا الذي يكفيه، فإذا كان الإنسان في المدينة مثلاً يحتاج إلى نصف متر مكعب من الماء في اليوم فهذه كفايته. وإذا كان البدوي في الصحراء يحتاج إلى ربع هذه الكمية فهذه هي كفايته، وإذا كان الشاب في ألمانيا مثلاً يشعر بأن كفايته المالية تتحقق إذا هو أصبح عاملاً ماهراً متخصصاً Specialised Skilled Worker فهذه هي كفايته، لأن ذلك الطراز من الشبان في ألمانيا يستطيعون عن طريق مهاراتهم وتخصصهم كسب المال الذي يمكنهم من العيش في المستوى الطيب كما يتصورونه بعيداً عن أخطار التعطل والحاجة وقلة المال وفي مقابل ذلك تعني الكفاية بالنسبة للشباب العربي الحصول على درجة جامعية تكفل له مركزاً اجتماعياً محترماً وقدراً معقولاً من الراتب وتفتح له أبواب الزيادة في الرزق بحد أدنى من العمل، فهذه كفايته.

والكفاية تشمل الماديات كما تشمل المعنويات، فالبيت الذي يتصور الفلاح أنه كاف له مشتمل على كل ما يحتاج إليه، غير البيت الذي يتصور ساكن المدينة أنه كاف له مشتمل على كل ما يحتاج إليه.

ويمكن تصور الكفاية في المعنويات كالأمان والاطمئنان والتفاهم والتعاون والمحبة، فمن الممكن مثلاً أن يتصور كل إنسان مقدار الأمان الذي يطلبه، ولا زيادة بعد في الأمن سواء في واقع الأشياء أو التصور، وكذلك الحال بالنسبة للاطمئنان والتفاهم بين الناس والتعاون والمحبة.

أما الماديات فلا حدود للكفاية للمطامح فيها، والعمدة هنا على العقل الراجح الذي يستطيع كبح الطموح المادي وإيقاف الإنسان عند الحد المعقول فيه.

فإذا نظرنا إلى الموضوع من هذه الزاوية استطعنا أن نتصور مقياساً معقولاً للمستوى الحضاري، فنقول إن الحضارات تتعاون بحسب ما تقدمه للإنسان من الأمان والاطمئنان والكفاية والتفاهم والتعاون والمحبة.

فقد يكون هناك مجتمع بسيط من ناحية مستواه المادي، أي أنه لم يندفع ـ أو لم تدفعه الظروف ـ في طريق الرقي المادي الذي لا نهاية له، بل نظم نفسه على نحو يتفق مع بيئته فيقنع بما فيه الكفاية من الطعام والشراب والأثاث وماعون البيت وأدوات الحياة. وقد يوفق هذا المجتمع في تحقيق مطالب الأمان والاطمئنان والكفاية والتفاهم والتعاون والمحبة. فهذا المجتمع البسيط أكثر تحضراً من مجتمع معقد سار في ميدان التقدم المادي أشواطاً بعيدة وتفتحت أمام أفراده أبواب المطالب في ميدان الكماليات والمتع واللذات أياً كان مستوى هذا المجتمع الثاني من الثروة الجماعية والفردية وأياً كانت القوى العسكرية التي يملكها[13].

إلى أن يقول في مكان آخر: «وإذا أردنا مقارنة الحضارات مقارنة صحيحة ونسبياً (وكل شيء هنا نسبي) فإننا نزنها بقدر ما تحقق له من العناصر التي ذكرناها أو تحرمه منها أو من بعضها. أما قياس الحضارات على أساس ما لدى أهلها من أدوات الحضارة المادية أو الفنية أو الآلات وما وصلوا إليه من مستوى عال في العلوم والفنون، لأن المخترعات والمبتكرات والكماليات كثيراً ما تكون أعباء على الإنسان وقيوداً عليه تحد من حريته وتحرمه من العيش السعيد، ولنذكر

(13) د. حسين مؤنس، المرجع السابق ذكره، ص 55.

مثلاً كيف يكد الإنسان ويسعى ليحوز السيارة والتلفاز والسجاد والأثاث الغالي وما إلى ذلك مما يزيد أعباء الإنسان المالية ويبعد عنه إمكانات الأمان والاطمئنان»[14].

هذا إذن ما يتعلق بمفهوم الحضارة أما ما يتعلق بمفهوم التحضر فهو يعني العملية التي تتم بها الزيادة في أعداد السكان بما في ذلك عملية تحول الحياة الريفية إلى حياة حضرية، أي تحول مجتمع ريفي ـ له بناؤه المتميز ـ إلى مجتمع حضري ذي خصوصيات كثيرة عن المجتمع الأول، وعن المجتمع الريفي يقول أحد الباحثين العرب «ولعل طبيعة الاجتماع الحضري الذي تم بتكاثر الناس وتجمعهم في حيز مكاني محدد هو الذي أدى إلى نشأة المدن، فهذا الاجتماع الحضري هو العامل الأول لنمو الحضارة لمواجهة حاجات الناس المتعددة. ومن الملاحظ أن فجر الحضارة هو في ذات الوقت فجر التحضر، كما أن الحضارة لا تقوم ـ في الغالب ـ إلا في رحاب المدن، فحيث حياة التحضر يكون توفير الجو لنمو العلاقات والتفاعلات الاجتماعية بما يعمل على إقامة بنيان حضاري معين يتصف بأساليب جديدة في الحياة، وهكذا تأخذ التغييرات في أنماط حياة الإنسان مجراها. وقد ساعدت الثورات الاجتماعية المختلفة والتي بدأت بالثورة الزراعية ثم الثورة التجارية والحرفية ثم الثورة الصناعية، على نشأة الحضر وعلى النمو الحضري المستمر»[15]. إلى أن يقول في مكان آخر: «والتحضر: هو ـ كما بيّنا ـ العملية التي تتم بها هذه الزيادة وتحول نمط الحياة من النمط الريفي إلى النمط الحضري.

وينظر إلى التحضر على أنه عملية من عمليات التغير الاجتماعي يتم عن طريقها انتقال أهل الريف إلى المدن واكتسابهم تدريجياً أنماط الحضر، ويحدث التكيف الحضاري إذا ما اكتسبوا أنماط الحضر. وقد يحدث هذا التكيف الحضاري أو أن أساليب الحضارة قد غزت ريفاً معيناً بما ينتج عنه امتصاص

---

(14) د. حسين مؤنس المرجع السابق ذكره ص 57.

(15) راجع ذلك بالتفصيل في الفصل الأول من كتاب المؤلف: التعريب بين المبدأ والتطبيق، مرجع سبق ذكره.

سكان هذه المنطقة الريفية لأنماط أهل الحضر. هذا وقد ساعد ارتباط الحضر الحديث بالتصنيع إلى هجرة أهل الريف إلى هذا الحضر الصناعي. وكان تعدد أساليب الاتصال بين الريف والحضر عاملاً مساعداً على نقل كثير من أنماط الحضر إلى الريف.

والمجتمع الحضري: بهذا هو مجتمع متحضر: **أي مجتمع آخذ في مظاهر حياته بسرعة معينة في تغيراته نتيجة لعوامل معينة، حيث تجد عوامل التنظيم وأساليب الثقافة المختلفة من نواحي ايديولوجية فكرية، وتكنولوجية صناعية وسائلها في تحقيق أهدافها، ويساعد تركيب الحضر الاجتماعي على انتشار وارتباط هذه النواحي بحياة السكان فيه»**[16].

إن التحليل الذي أوردناه في السابق، ينسحب في بعض جوانبه على الحضارة بالمعنى الفرنسي والإنجليزي والأمريكي الذي لا يفرق بوضوح بين الحضارة والثقافة.. إلا أن ما يتعين علينا إضافته هنا، هو علاقة اللغة بالحضارة بالمعنى الألماني، لكلمة الحضارة.. كما حددناها آنفاً.. وهنا يتعلق الأمر بالجانب العلمي، والتكنولوجي، والتقدم المادي للمجتمع، علماً بأن هذه الجوانب المنفصلة منهجياً لا تكاد تنفصل في الحياة العملية نظراً لارتباط الثقافة (الجانب الفكري) بالحضارة (الجانب المادي) أو الثقافة المادية (كما يسميها البعض) فكل جانب يؤثر في الآخر تأثيراً مباشراً، ومن ثمة لا بد أن تكون للغة علاقة بالحضارة، لا تختلف عن علاقتها بالثقافة، وما دامت الثقافات واللغات مختلفة فالحضارات هي الأخرى تتسم ببعض الطوابع التي تميزها، عن غيرها على اعتبار أن للثقافة القومية تأثيراً في الحضارة. كما أن للثقافة القومية تأثيراً في اللغة، والعكس صحيح[17].

ومن وجوه هذا الترابط بين اللغة والثقافة والحضارة هو: العلم والتكنولوجيا فالعلم هو المعرفة، ومن هنا هو أحد العناصر الأساسية للثقافة

---

(16) أحمد كمال، وآخرون، نفس المرجع السابق ص. 29 -30.
(17) أحمد كمال، وآخرون، نفس المرجع السابق ص. 31 -32.

(. . .) أما التكنولوجيا فهي تطبيق للعلم في مجالات الحياة المختلفة، وبمعنى آخر فالتكنولوجيا هي تجسيد للنظريات العلمية في الواقع المعيش بما يجعلها تعود بالفائدة على المجتمع الذي يخترع أفراده تلك النظريات ويطبقها في الواقع، ومن هنا يقال: إن العلم والتكنولوجيا توأمان لصيقان، إلا أن هذا التحديد معياري إلى حد بعيد، حيث ينطبق على ما هو كائن في البلدان المتقدمة تكنولوجياً (المتحضرة) وما يجب أن يكون في بلداننا المتخلفة، التي إن وجد لديها استعداد للعلم لا توجد لديها تكنولوجيا متقدمة، وهو ما يضطرها إلى استيراد تلك التكنولوجيا من الخارج، وهنا يحدث عدم الانسجام الحضاري بين العلم والثقافة من جهة وبين الحضارة (أو الجانب المادي من الثقافة) من جهة أخرى..

والحضارة الحقيقية ـ كما نعلم ـ هي كل لا يتجزأ بين العلم والتطبيق، والعلم كما رأينا هو عنصر أساسي في الثقافة، كما هو الخلفية الضرورية للتكنولوجيا أو (الحضارة) فنتج عن ذلك أنه لا يوجد حضارة أصيلة في المجتمع إلا باللغة القومية التي تعبر عن أفكار وثقافة هذا المجتمع وإن ما يحدث في الوقت الحاضر في البلدان العربية، من ازدواجية وصراع بين الثقافة الأصيلة، والحضارة المستوردة (التكنولوجيا) يجعل شخصية هذه البلدان مخلخلة كما يجعل ثقافتها غير مكتملة العناصر، وهو أكبر حائل دون تحقيق تقدم حضاري، يرقى إلى مستوى الحضارات، التي حققتها المجتمعات المتقدمة في عصرنا الحاضر، على أساس الانسجام الكامل، بين اللغة والثقافة، والحضارة..

وإذا كانت المرحلة الاقتصادية، والحضارية الآنية التي تجتازها البلدان العربية التي حتمت عليها استيراد التكنولوجيا، من البلدان المتحضرة للنهوض بالصناعة التي تمثل أس الأساس في الاقتصاد الوطني.. فإن ذلك لن يخرج البلدان العربية من دائرة التبعية الحضارية والثقافية لتلك البلدان الأجنبية التي تستورد منها العلم والتكنولوجيا مصحوبة بلغة، وثقافة تلك البلدان.

وعلى هذا الأساس يتوجب على الدول العربية التخطيط المستقبلي (في التصنيع والتحضر) ليتعدى الاستيراد الجاهز إلى مرحلة الخلق والإبداع الذاتي، لتلك الآلات والأجهزة العلمية وإضافة اختراعات جديدة تحسب للحضارة

العربية في رصيد الحضارة العالمية التي تتعدى الحدود الوطنية والقومية، وتجتاز القارات والمحيطات، وهو ما لا يتم للعرب إلا بلغتهم وفي مناخ ثقافتهم الأصيلة ذات التاريخ المديد، وذلك لأن الرقي الثقافي والحضاري، لأي مجتمع من المجتمعات في العالم، لا يتحقق بمعزل عن الرقي اللغوي، الذي ينمو ويتطور فيه وبه فكر الأفراد وتتفتق مداركهم وتنتج عن ذلك العبقريات في مختلف ميادين الحياة، الفكرية والمادية، **وتتوازى حضارة الشعر والأدب، مع حضارة العلم والتكنولوجيا، ليكتمل الإنسان العربي، ويشفى من مرض انفصام الشخصية الذي ألم به من جراء الذبذبة القائمة بين اللغة والثقافة، والحضارة، أو بين الفكر، والعاطفة، والواقع**.. فلا شك أن الصينيين ـ قديماً وحديثاً ـ لم تتفتق عبقريتهم إلا في مناخ الثقافة الصينية، ولا اليابانيين، ولا الاغريق ولا الرومان. ولا الفرس، ولا العرب، ولا الأوروبيين إلا في مناخ ثقافتهم (واللغة والثقافة عنصران متكاملان، ومترابطان) ولولا عملية التعريب الكبرى التي أدت إلى الازدهار **اللغوي والثقافي، في عهد الخلفاء الأمويين والعباسيين في المشرق والمغرب، والأندلس**.. ما وجدت الحضارة العربية ـ في التاريخ ـ على ما عرفت عليه من رقي في جميع المجالات.. لأن المخترعات والفنون، والصناعات التي أتت بها تلك الحضارة وتميزت بها، كانت ستنتسب إلى الحضارات والثقافات التي ينتسب إليها المخترعون بلغاتهم، فرساً كانوا أو هنوداً أو تركاً أو فراعنة، أو امازيغ أو اسباناً.. غير أن التعريب جعل من هؤلاء العباقرة عرباً لغةً وثقافة (وذلك هو أصل العروبة الوحيد، والأساسي كما بينا في كتابات أخرى، حيث رأينا أن العروبة ليست في وحدة العرق، وإنما هي في وحدة اللغة وما ينتج عن ذلك من وحدة الفكر والثقافة والتاريخ..).

فلو فرضنا اليوم أن أحد العلماء العرب ـ وهو أمر غير مستبعد الحدوث ـ قد اخترع شيئاً من الأشياء الحضارية في أمريكا أو فرنسا أو ألمانيا.. فإن هذا الاختراع لا يحسب أبداً للحضارة العربية، وإنما سيحسب لحضارة البلد الذي تم الاختراع بلغته، وفي مناخ ثقافته على الرغم من أن المخترع هو فرد عربي الثقافة في الأصل، وهذا يلاحظ بكل وضوح في أعمال الفضاء التي يتبارى فيها الاتحاد

السوفياتي والولايات المتحدة الأمريكية، فإن كل الاختراعات التي تمت في هذا المجال قد شارك في ابداعها علماء ألمان وهنود، وعرب.. إلى جانب العلماء الروس، والأمريكان.. ولكن لم تحسب هذه الاختراعات في تاريخ الحضارة المعاصرة إلا للحضارة الروسية، والحضارة الأمريكية، لأنها تمت في مناخ الثقافة الروسية ولغتها ومناخ الثقافة الأمريكية ولغتها..

ومن المؤكد أنه لم يحدث لأية أمة في التاريخ أن أبدعت واخترعت، وشيدت حضارة راقية بغير لغتها القومية وفي مناخ ثقافتها الأصيلة. ولذلك فلا يمكن في الوقت الحاضر للأمة العربية أن تسترجع أصالتها في الاختراع والتقدم التكنولوجي إلا بالتعريب الكامل والترجمة العلمية للوصول باللغة العربية إلى مستوى التعبير عن كل المجالات الحضارية التي يعرفها عصرنا، وتواكب التطورات التي ستعرفها العصور القادمة.. وهو ما من شأنه أن يطبع التقدم الحضاري (التكنولوجي) للأمة العربية بالطابع العربي الخاص به، وبذلك يساهم العرب في تشييد الحضارة العربية، ويضيفون مما لديهم إلى رصيد الحضارة العالمية مثلما كانوا قديماً يأخذون من حضارات الأمم ويعطونها في المقابل الكثير مما أنتجوه من حضارة راقية ما تزال معالمها شاهدة على أصالتهم إلى الآن. وفي هذا الخصوص يقول أحد الساسة العرب: «.. وكيف نتمتع بشخصيتنا العربية، ونفرض وجودنا كشعب، إن لم نتحرر من عادة التعبير باللغة الأجنبية، تلك اللغة التي هيمنت على تفكيرنا عهداً طويلاً وتعرقل طموحنا الطبيعي إلى البروز إلى العالم بابتكارات أصيلة، وفي حلتنا الخاصة بنا..» إلى أن يقول في مكان آخر: «إن طموحنا نحن الذين اضطهدت لغتنا في عقر دارها ليس أن نسترجع لغتنا القومية لتأخذ مكانها في جامعاتنا ومعاهدنا فقط، ولكن أن نطور هذه اللغة ونثريها لنجعل منها بحق لغة علم وعمل، لغة ترقى إلى مستوى متطلبات العصر وتساهم في إثراء الحضارة الإنسانية في كل المجالات. إن اللغة يجب أن ترتبط بالتطور المادي للمجتمع، ولقد عرفت اللغة العربية مرحلة انحطاطها يوم أن دخلت الحضارة العربية الإسلامية مرحلة الركود والتخلف..»[18] وهكذا نتبين

---

(18) خطب الرئيس الراحل هواري بومدين، الجزء 3 ص 172 أنظر خطابه الافتتاحي لندوة التعريب =

مدى الترابط بين الحضارة من جهة واللغة من جهة أخرى. فحيثما تقوى الأولى تزدهر الثانية، والعكس صحيح، غير أن الأقوال ليست دائماً مطابقة للأفعال والأعمال، حيث إن الرياح قد تجري بما لا تشتهي السفن الشراعية!!

ومن أكبر الأخطاء، أن نعتقد بأنه يمكن استيراد الحضارة من الخارج بلغاتها الأصيلة، ونغرسها في تُربتنا العربية، فالتكنولوجيا ليست إلا الجانب الاستهلاكي من الحضارة، أما الجانب الخلاق، فهو العلم الذي أنتج تلك التكنولوجيا، فذلك العلم هو الذي يجب أن يوجد في الواقع العربي، وهو لا يوجد إلا بعملية التعريب التي تمكن اللغة العربية من الازدهار ومواكبة التطور الحضاري الذي يقتضيه العيش في القرن الحالي (. . .) وفي هذا المعنى يقول أحد المثقفين الجزائريين: «إن الأساس العلمي الذي انتهت إليه الدراسات.. العلمية والنفسية واللغوية أثبتت أن العلم لا يمكن أن يفهم وأن ينتشر إلاّ في نطاق اللغة الأصيلة.. والعلماء الكبار وحدهم هم الذين يحتاجون إلى اللغة الأجنبية لإثماء بحوثهم ودراساتهم، أما الذين دونهم فلا يدركون المعرفة العلمية إلاّ بلغتهم الأصيلة..»(19).

ولعل أبرز الأمثلة التي يمكن الاستدلال بها في هذا المجال هي اليابان ونذكرها هنا هذه الحادثة (الدالة) التي يرويها لنا أحد الكتاب العرب في سياق حديثه عن التقدم الفكري والتقدم المادي الذي يجب أن تسير فيه الشعوب والأمم بكيفية متوازنة ومتكاملة لتشييد الحضارات الراقية دون أن يطغى جانب على جانب آخر. فتختل الأمور (. . .) يقول أحمد بهاء الدين: «.. منذ أكثر من عشرين عاماً تعرفت على الملحق الصحفي الشاب بسفارة اليابان بالقاهرة وعرفت منه أنه يواظب على حضور حصص اللغة العربية، في مدرسة المنيرة الثانوية.. فدهشت وقلت له: «إن هناك وسائل أخرى أسهل لتعلم اللغة العربية بالنسبة له.. فقال لي: إنه مكلف بمهمة أخرى محددة (زيادة عن العمل

= بالجزائر العاصمة في 14- 05 -1975.

(19) د. أحمد طالب الإبراهيمي في مقال بعنوان (الثورة الثقافية والتعريب...) منشور في مجلة (الاصالة) الجزائرية عدد (17) نوفمبر 1974.

الدبلوماسي) وهي دراسة اللغة العربية دراسة دقيقة عميقة، تمكنه من أداء غاية معينة، بعد سنوات وهي: ترجمة كتاب (مقدمة ابن خلدون) (إلى اللغة اليابانية)[20] وإذا تمعنا في مغزى هذه الحادثة البسيطة نصل إلى نتيجة في غاية الأهمية في مجال بحثنا في الحضارة واللغة، وهي أن اليابان في ذلك الوقت (أي في أوائل الخمسينات) كانت خارجة لتوها من حرب ذرية مدمرة، كادت أن تقضي فيها على مجرد الحياة فضلاً عن الاقتصاد، والازدهار الحضاري والثقافي، وقد بدأت اليابان حينئذ نهضتها الصناعية من الصفر، فجعلتها في زمن قياسي مذهل، تغزو العالم أجمع بمخترعاتها التكنولوجية البديعة.. إلا أن هذه النهضة التكنولوجية لم تكن لتتم في اتجاه واحد دون الاهتمام في الوقت ذاته بالجانب اللغوي والثقافي، أي الجانب المعنوي من الحضارة (إن صح هذا التعبير) فكتاب ابن خلدون من أهم كتب التراث العربي القديم، وهو في نفس الوقت، من أمهات المراجع في علم الاجتماع في العالم كله، إذ من المعلوم أن مؤلف الكتاب هو الموجد الأول لعلم الاجتماع ذاته (...).

ولذلك لم يقل اليابانيون بالاكتفاء بقراءة مقدمة ابن خلدون بترجماتها المختلفة إلى اللغات العالمية الأخرى كالفرنسية والإنجليزية والألمانية.. وإنما رأوا ضرورة ترجمة الكتاب إلى اللغة اليابانية لتنتقل المعرفة من الخاصة، إلى عامة المثقفين اليابانيين، الذين ليس من الواجب عليهم أن يجيدوا اللغات الأجنبية لقراءة ابن خلدون، وإن كان من الحتمي عليهم أن يجيدوا لغتهم اليابانية التي يلقحونها بكل جديد لتستوعب الحضارة العالمية العصرية وتعبر عن المستحدثات من الأشياء التي يخترعها العقل الياباني كل يوم ليصدروها إلى عالمنا الاستهلاكي (...) ونحن ما نزال نعتقد بأن النهضة الصناعية لا تتحقق إلا باللغات الأجنبية، وما تزال تدرس في جامعاتنا العربية (باستثناء سوريا) كل المواد العلمية التكنولوجية بالفرنسية، في بلدان المغرب العربي، وبالإنجليزية في البلدان المشرقية، مع العلم أن أكثر من أربعين سنة مضت على تدريس العلوم الهندسية، والطب، باللغة الإنجليزية في مصر دون أن يحقق ذلك شيئاً يذكر في مجال

(20) جريدة الأهرام القاهرية 7-11-1978.

الاختراع قياساً بما حققه اليابانيون باللغة اليابانية، التي تعتبر من أصعب اللغات وأعقدها في الطباعة والتعليم.. ولكن المسألة كما أكدنا، ونؤكد، دائماً، ليست في صعوبة اللغة (لأنها إنتاج اجتماعي قابل للتطور). وإنما هي في إرادة الناطقين بهذه اللغة، فهل يفكرون في لغتهم وبلغتهم لينتجوا بها الأشياء، ويشيدوا بها الحضارة، وبعبارة أخرى ليستأنفوا المسيرة الحضارية على هذا الكوكب، أم يتكاسلون ليستهلكوا ما ينتجه غيرهم من الأشياء ويظلون ـ دائماً ـ على هامش التاريخ الحضاري للإنسانية.

ونخلص من هذا الموضوع إلى القول بأن (الثقافة) قد تعني (الحضارة) في بعض المدارس، كما قد تعني الجانب المادي أو التكنولوجي من الثقافة في مدارس أخرى (كالمدرسة الالمانية مثلاً) ويظل الموضوع غير مبتوت فيه بتاً قاطعاً وإجماعياً من كل المدارس، كما هو ملاحظ، وهو أمر أكثر من طبيعي في مثل هذه الموضوعات الهامة ذات العلاقة الصميمية بجوهر الإنسان، وبعلاقته بالكون الطبيعي وتفاعله معه من جهة، وعلاقته بأبناء جنسه وتفاعله معهم من جهة أخرى، الأمر الذي يشكل ويضمن صيرورة البقاء للنوع في بعده الإنساني المبدع (وليس الحيواني المقذع).

وإلى جانب ذلك تبقى اللغة هي الأداة الوحيدة ذات الحضور الفعال بين الثقافة والحضارة، كما حاولنا تبيانه ببعض الأمثلة والشواهد المأخوذة من واقع العصر.

وكمثال آخر على تخبط العلماء في مسألة البت في تحديد الخيط الأبيض من الخيط الأسود الفاصل بين الثقافة والحضارة نورد هذا النص لأحد الباحثين العرب يقول فيه:

«وهكذا نرى الأخذ بالاتجاه الغالب لمفهوم الحضارة، وهو أنها تدل على **تراث المجتمع سواء في عناصره المعنوية أو المادية، إذ إن الحضارة بهذا المفهوم يكون لها دلالة القياس لمدى التغير أو التطور لأي جانب من جوانب الحياة.** وليس معنى هذا أننا لا نميز بين الجوانب الثقافية والجوانب المادية، بل الواقع أننا

نظر في مضمون الحضارة الواحدة للجانبين معاً.

كما أننا نأخذ بمفهوم المدنية من أنها تمثل السلسلة الأخيرة من التطور الحضاري وعلى هذا تكون المدنية هي كما ذهبت إليها الانثروبولوجيا الحضارية من أنها عبارة عن فترات أو أجزاء معينة من الحضارة»[21].

وإلى أن يتغلب المفهوم الالماني للحضارة والثقافة، كل على حدة، أو تتغلب عليه مفاهيم المدارس الأخرى... نحاول نحن العرب المنتمين (نظرياً على الأقل) لحضارة وثقافة كانت متميزة (ونريدها أن تظل كذلك) أن يكون لنا وجود على وجه الأرض في الجانب الفكري والجانب المادي للثقافة (أو الحضارة) وليطلق عليها الأجانب أي اسم يريدون ـ مؤقتاً ـ في انتظار الاستقرار والاجماع، ولا يهمنا نقص الأسماء إذا كانت المسميات (الحضارية العربية) موجودة، ولا تغنينا كثرة الأسماء إذا كانت المسميات (الحضارية العربية) مفقودة.

فاختراع المسميات يجعلنا متبوعين دائماً من الغير، والاكتفاء باختراع الأسماء يبقينا تابعين دوماً للغير، والحضارة إما تابع وإما متبوع، وبينهما أنصاف وأشباه أنصاف يقفون بين هذا وذاك، في انتظار تفرغ التاريخ من تسجيل إنجاز الحضارات للأمم والشعوب الحية.

---

(21) د./ أحمد كمال وآخرون، نفس المرجع السابق ص: 28.

الصحة النفسية في الإسلام

الدكتور: مصطفى عشوي
معهد علم النفس - جامعة الجزائر - الجزائر

مقدّمة:

الصحة النفسية كما تعرف في كتب علم النفس هي «**حالة إيجابية تتضمن التمتع بصحة العقل والجسم، وليست مجرد غياب أو الخلو أو البرء من أعراض المرض النفسي**»[1] وقد بني هذا التعريف على تحديد منظمة الصحة العالمية للصحة - عموماً - بأنها حالة من الراحة الجسمية والنفسية والاجتماعية وليست عدم وجود المرض. أما الصحة النفسية في الإسلام فيعني بها في هذا الموضوع مجموعة القواعد الأساسية للوقاية - من الأمراض والاضطرابات النفسية والعقلية الـواردة في القرآن والحديث أو السنة بصفة عامة، إلا أنه في الإمكان التوسع في هذا التحديد فيقال بأن الصحة النفسية في الإسلام هي مجموعة القواعد العامة للصّحة الواردة في النصوص الأساسية للإسلام بالاضافة إلى كل ما أضافه علماء الإسلام في هذا المجال.

(1) حامد عبد السلام زهران: الصحة النفسية. ط 2. عالم الكتب. القاهرة 1977 ص 9.

وبنـاء على هذا التحديد فإن المقصود بالصحة النفسية في الإسلام هي قواعد الوقاية والعلاج من الاضطرابات السلوكية والوجدانية والعقلية القائمة على المنهج القرآني والمنهج النبوي والمنهج التجريبي عند علماء الإسلام كما ستعرض إلى ذلك بشيء من التفصيل. وبادىء ذي بدء فإننا نشير إلى أن استراتيجية التعامل مع الصحة النفسية في الإسلام تعتمد على الوقاية أولاً والعلاج ثانياً في حين أن الثقافة الغربية حالياً لا تكاد تستعمل مصطلح «**الصحة النفسية**» في كتب علم النفس إلا قليلاً إذ أن الانطلاق في هذه الكتب يكون دوماً من «**اللاسوي**» و«**المرضي**» و«**الشاذ**»، وهذا ما يفسر تعدد النظريات التي وضعت لتفسير السلوك المرضي وبالتالي تعدد طرق العلاج المتبعة في العلاج النفسي الحديث بتعدد مدارس علم النفس.

ومهما يكن، فإن مدار الصحة النفسية بالنسبة لأي فرد هو تحقيق التكيف أو التوافق أو التوازن، سواء كان ذلك توافق الفرد مع نفسه بحيث يكون مرتاح البال والضمير ومطمئن النفس أو توافق الفرد مع محيطه النفسي - الاجتماعي فلا يعرف صراعات حادة بينه وبين أسرته مثلاً أو بينه وبين أفراد آخـرين في المجتمع... وعلى هذا الأساس، فإن الصحة النفسية في الإسلام هي التي تقوم على الأسس التالية:

1 - توافق العبد مع ربه.

2 - توافق العبد مع نفسه.

3 - توافق العبد مع مجتمعه.

وعليه، فإن مفهوم «**الصحة النفسية**» في هذا العرض غالباً ما يستعمل ليعنى بـه التوافق النفسي، والتـوافق النفسي - الاجتماعي وتـوازن الشخصية وسلامتها من الاضطرابات والأمراض النفسية والعقلية، والتمتع بحـالة من الاطمئنان والاستقرار النفسي.

الإنسان في القرآن:

كان من أول الآيات التي نزلت من القرآن الآيات الأولى من سورة العلق

التي تشير إلى خلق الإنسان من علق وإلى أن الله قد ﴿**علم الإنسان ما لم يعلم**﴾ كما يقسم الله تعالى في سورة «**التين**» أنه خلق الإنسان ﴿**في أحسن تقويم**﴾، أي في أحسن صورة وشكل كما هدي هذا الإنسان إلى النجدين (**الخير والشر**)، كما كرم على العالمين وحمل في البر والبحر و«**في الجو أيضاً**»، وحمل الإنسان الأمانة بعد أن رفضتها باقي المخلوقات وهذا ما يدل على المسؤولية العظيمة الملقاة على عاتقه. وأن أصل تكوين النفس هو السواء وليس الشذوذ ﴿**ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها**﴾.

والإنسان في القرآن روح ومادة، أي روح وجسم وعقل ووجدان وسلوك كما أنه ذو أبعاد ثلاثة في الزمان، وهذه الأبعاد هي: الماضي والحاضر والمستقبل وذو بعدين في المكان وهما (**الحياة الدنيا والحياة الأخرى**) وهذا عكس التصور الغربي للإنسان حيث ينظر للإنسان من بعد واحد وهو البعد المادي الذي لا يعترف بالبعد الروحي في تكوين الإنسان وبالحياة الأخروية كامتداد لهذه الحياة الدنيا.

وانطلاقاً من هذه المبادىء فإن الإنسان في القرآن كائن عاقل ذو أبعاد جسمية ونفسية أي روحية ومادية وذلك في شكل تكاملي أساسه الإيمان القائم على الفطرة السليمة وعلى تحكيم العقل وفهم النقل، كما أن الإنسان كائن تتفاعل فيه نوازع الخير والشر وتتكامل فيه الجوانب الذاتية والموضوعية، وتتجاذبه الأبعاد الفردية والأبعاد المجتمعية وتدفعه قوى العالم المادي بكل ما أوتيت من إغراء وشهية وشهوة وتسمو به المثل والقيم إلى عالم الغيب والشهادة والطهر والصفاء بكل ما للإيمان من قوة وسحر.

وإذا كان خلق الإنسان من طين فإن الله قد نفخ فيه من روحه وصوره وأحسن تصويره وسواه أحسن سواء. يقول تعالى في سورة الحجر ﴿**وإذ قال ربك للملائكة إني خالق بشراً من صلصال من حمإٍ مسنون، فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين**﴾ (**سورة الحجر 28، 29**)، فأي شرف أكبر من هذا الشرف وهو سجود الملائكة للإنسان بأمر من رب العالمين!

وعليه، فإن الإنسان يتميز عن باقي المخلوقات بأن الله نفخ فيه من روحه وكرمه بالإيمان والعقل وعلمه ما لم يكن يعلم وسجدت له الملائكة في عالم الغيب، وحمل الأمانة والرسالة، وتلقى الوحي وبلغه وعمل به واستعمر الأرض وعمرها بعد أن جعله الله في الأرض خليفة... ولكنه إلى جانب هذا فهو أي الإنسان عندما يحيد عن الصراط المستقيم كائن مصيره أسفل سافلين إذ أنه ظلوم جهول، كنود، جحود وكفور...

ونظراً لهذه الطبيعة الخاصة للإنسان التي تميزه عن الملائكة من جهة وعن الحيوانات وباقي المخلوقات من جهة أخرى فهو كائن ـ كما أسلفنا ـ تتنازعه قوى الخير والشر وتتصارع فيه حاجاته وشهواته البدنية مع حاجاته وأشواقه الروحية[2]، وأن اتباع الصراط المستقيم هو الذي يؤدي إلى حل الصراع ليحدث الاطمئنان والإحساس بالرضا والشعور بالاستقرار النفسي.

مجالات الصحة النفسية:

الصحة النفسية كفرع من فروع علم النفس العديدة مفهوم واسع يحتاج إلى تحديد فهناك **«الصحة النفسية»** لدى الإنسان بصفة عامة مهما كان هذا الإنسان ويقصد بالصحة النفسية في هذه الحالة مجموعة القواعد العامة للصحة النفسية بغض النظر عن الإطار العقائدي والثقافي والحضاري الذي يعيش فيه الإنسان، كما يمكن تصنيف مجالات الصحة النفسية إلى عدة أصناف منها ما يتعلق بالوقاية ومنها ما يتعلق بالعلاج، ومنها ما يتعلق بالصحة النفسية أو الصحة العقلية أو الصحة الجسمية ـ النفسية أو الصحة النفسية ـ العقلية وغير ذلك من التفاعلات الحادثة بين النفس والعقل والجسم. ومن الممكن أيضاً التحدث عن الصحة النفسية لدى الأطفال أو الشباب أو الكهول أو الشيوخ وذلك حسب فئات الأعمار كما يمكن الحديث عن الصحة النفسية لدى مختلف الفئات المهنية كالصحة النفسية للعمال والصحة النفسية في الجيش أو الصحة النفسية لدى

---

(2) محمد عثمان نجاتي: القرآن وعلم النفس ط: 2 القاهرة دار الشروق 1985 ص: 210.

الذكور والصحة النفسية لدى الإناث ومن مجالات الصحة النفسية دراسة السواء والشذوذ.

وعلاوة على هذا التصنيف فإن الصحة النفسية لدى الفرد أي أن توافق الفرد وتكيفه مع البيئة والمحيط لا ينبغي أن يفصل عن الصحة النفسية في المجتمع. وعليه، فإنّ مستوى دراسة موضوع الصحة النفسية قد يتخذ عدة تصنيفات ومستويات حسب المتغيرات المذكورة كالسن والجنس والمهنة والفردية والجماعية. ولعل تكامل الصحة النفسية لدى الفرد مع الصحة النفسية على المستوى المجتمعي هو ما يصوره الحديث الشريف: **«مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالحمى والسهر»**.

ونظراً لتعدد مجالات الصحة النفسية ومستويات الدراسة والتحليل فإننا نكتفي في هذا العرض بإيراد القواعد الأساسية لحفظ الصحة النفسية والوقاية من الاضطرابات النفسية والعقلية وعلاجها عند حدوثها، وذلك من خلال منظـور إسلامي يجمع ما بين نصوص القرآن الكريم والحديث والسنة النبوية الشريفة وجهود وممارسات العلماء المسلمين.

القواعد الإسلامية للوقاية «الصحة النفسية»:

من الأمور الأساسية التي أشرنا إليها في محور **«الإنسان في القرآن»** أن الله سبحانه وتعالى قد خلق الإنسان في أحسن تقويم وأنه خلق النفس وسواها وألهمها فجورها وتقواها، وعليه، فإن أساس فلاح هذه النفس هو تزكيتها **«قد أفلح من زكاها»** وتربيتها على منهج الإيمان والإحسان، وهو منهج عبادة الإنسان للرحمن وكأنه يراه وإن لم يكن يراه فهو يراه..

فالإيمان بالله هو أساس الاطمئنان واليقين والاستقرار النفسي والوقاية من القلق الوجودي الذي يسيطر على النفس الخاوية من الإيمان بالله. ولعل ما نجم عن الفراغ الروحي في الغرب وغيره من مشكلات نفسية واجتماعية كضعف العلاقات الأسرية وتفككها وانتشار الانتحار في أوساط الشباب والشيوخ، وانتشار

المخدرات والكحول والشذوذ الجنسي والاكتئاب والقلق هو الذي أدى ببعض الباحثين والكتاب والسيكولوجيين الغربيين إلى إصدار نداءات للاهتمام بالعلاقات الإنسانية وتقوية الروابط الأسرية والعودة إلى الإيمان ومن ذلك ظهور كتاب الكسي كاريل (**الإنسان ذلك المجهول**) وكتاب هنري لنك (**العودة إلى الإيمان**) ومن ذلك كتابات رجاء غارودي وغيرهم كثير. . .

ولكن هل الإيمان بالله شرط كاف لتحقيق الصحة النفسية؟ هذا سؤال يحتاج إلى بحث متعمق للإجابة عنه إذ أن الإيمان درجات والإيمان بالله يستدعي الإيمان والتصديق بشعب الإيمان الأخرى التي هي بضع وسبعون شعبة، وباختصار، فإن الإيمان بالله وحده لا شريك له شرط ضروري لتحقيق اطمئنان القلب وراحة النفس ولكنه ليس شرطاً كافياً وهذا ما يستدعي الأخذ بقواعد أخرى تنبني على الإيمان وتتكامل معه. وعليه، فمن الأهمية بمكان أن نعرف أن الشرع الإسلامي قد حدد خمس ضروريات أو كليات ينبغي أن تصان وتحفظ وهذه الضروريات هي: **الدين، النفس، العقل، العرض، والمال**.

وكما شرّع الإسلام حفظ هذه الكليات الأساسية التي تضمن توازن الشخصية فقد شرّع أموراً أخرى تتكامل وحفظ هذه الضروريات وعلى هذا الأساس مثلاً فقد شرع الإسلام لحفظ العقل الذي هو من أسس الصحة النفسية، تحريم الخمر وكل مسكر أو مخدر وعقاب من يشرب الخمر أو يشارك في تحضير الخمر ويعاقب على تناول المحدرات ويحارب تجارتها[3]. وإذا تأملنا هذه الكليات أو الضروريات الخمس فإننا نلاحظ بأن حماية هذه الكليات وإشباع هذه الضروريات هو أساس التوازن النفسي، فالشعور بالأمن وإشباع الحاجات المرتبطة بدين الإنسان ونفسه وعقله وعرضه وماله يؤدي بالضرورة إلى الإحساس بالاستقرار والاطمئنان. **ومن المعروف أن إشباع الحاجات والدوافع في الإسلام يتدرج من الحاجي إلى الكمالي فالتحسيني كما يؤكد ذلك ابن خلدون في «المقدمة»**.

---

(3) عبد الوهاب خلاف: علم أصول الفقه. ط 11، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة: 1977. ص: 200 -201 (بتصرف).

دور العبادات:

للعبادات في الإسلام دور وقائي ودور علاجي في مجال حفظ الصحة عموماً وفي حفظ الصحة النفسية أو توازن الشخصية خصوصاً، فأداء «العبادة» في أي مجال من مجالات السلوك بنية خالصة يشكل دافعية لدى الإنسان تضمن له النشاط في الأداء والرضا بالثواب. وإذا أخذنا الصلاة مثلاً التي يقول عنها القرآن: ﴿. . إنّ الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر، ولذكر الله أكبر والله يعلم ما تصنعون﴾ (سورة: العنكبوت، آية 44) فإننا نلاحظ أن للصلاة دوراً في نهي النفس عن ارتكاب الفواحش والمنكرات مما يقي الإنسان من كثير من المشكلات ويجنبه الشعور بالذنب الناجم عن اقتراف المعاصي واجتراح السيئات.

أما الصيام، فقد جاء فيه في الحديث الشريف: **«الصيام جنة، فإذا كان أحدكم صائماً، فلا يرفث، ولا يجهل، فإن امرؤ قاتله، أو شاتمه فليقل: اني صائم مرتين، والذي نفس محمد بيده لخلوف فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك، يترك طعامه وشرابه وشهواته من أجلي الصيام لي وأنا أجزي به، والحسنة بعشرة أمثالها»**[4] ومعنى **«الصيام جنة»** أي أنه مانع من المعاصي وواق منها.

وقس على الصلاة والصوم باقي العبادات من وضوء وزكاة وحج وذكر وصدقة وغير ذلك فإنها كلها سلوكات ذات أبعاد روحية ومادية وذات دور وقائي وعلاجي في حفظ الصحة النفسية وتحقيق التوازن النفسي ـ الاجتماعي.

دور الصحة الجسمية:

هناك علاقة وثيقة بين النفس والجسم، فما يصيب الجسم يؤثر في النفس وما يصيب النفس يؤثر في الجسم سواء كان التأثير سلباً أم إيجاباً. ولذا فإن في حفظ الصحة الجسمية وقاية من كثير من الأمراض النفسية والعقلية. فقد ثبت أن اختلال نظام الأغذية كنقص الفيتامينات أو التسمم الغذائي قد يؤدي إلى

(4) رواه البخاري وأبو داوود.

بعض الأمراض العقلية إذا كان هناك استعداد لذلك، كما أن الاضطرابات الهرمونية الناجمة عن سوء التغذية أو نقص بعض الأملاح في الماء كاليود مثلاً يؤدي إلى اضطراب الحياة الانفعالية للشخص كما يحدث في حالة نقص هرمون الدرقين بسبب عجز الغدة الدرقية عن إفراز ما فيه الكفاية من هذا الهرمون بسبب نقص مادة اليود في ماء سكان الجبال. ولذا فقد اهتم الإسلام بالنظافة وتنظيم آداب الطعام والشراب وحث على الرياضة والحركة والنشاط. وفي هذا المعنى يقول ﷺ: **«من ساء خلقه عذب نفسه، ومن كثر همه سقم بدنه»**[5].

ولعل إهمال العلاقة ما بين النفس والجسم هو الذي أدى ويؤدي إلى ظهور أمراض كثيرة يسميها العلم الحديث بالأمراض النفسجسمية وذلك كبعض أنواع الربو وضغط الدم، والقرحة المعدية، والالتهابات الجلدية الناجمة عن الحساسية وغير ذلك من الاضطرابات التي تتطلب عناية طبية وسيكولوجية.

دور التنظيم الاجتماعي:

إن تنظيم الحياة المجتمعية تنظيماً إسلامياً مما يضمن توازن الشخصية ويقي من كثير من الاضطرابات والانحرافات وذلك لما يوفره الجو النفسي الاجتماعي من استقرار واطمئنان ومن ذلك تجاوز مرحلة المراهقة بسرعة ونضج ورشد دون أزمات حادة.

ونظراً لتدخل عدة عوامل في تحقيق التوازن النفسي والوقاية من الاضطرابات النفسية فقد وضع الشرع قواعد أساسية لعدة أمور حيوية كاختيار شريك الحياة والزواج لما للوراثة من دور في ضمان الصحة النفسية والعقلية، وكتربية الأولاد تربية سليمة تجنبهم الصدمات النفسية وسوء التوافق وذلك بتدريبهم على العبادات من الصغر والعطف عليهم ومعاملتهم بالعدل وتجنيبهم مخالطة رفاق السوء وتدريبهم على تحمل المسؤولية وغير ذلك من الممارسات التربوية المبسوطة في الكتب المهتمة بالتربية الإسلامية مما يمكن الرجوع إليه لمن

(5) أخرجه ابن السني وأبو نعيم عن علي كرم الله وجهه.

أراد مزيداً من التفاصيل(6) ونظراً لما تشكله التربية الجنسية من أهمية في تحقيق التوازن النفسي - الاجتماعي فإننا نشير إلى أن الإسلام قد أوصى بالتفريق بين الأبناء في المضاجع وذلك وقاية من الوقوع في ممارسات شاذة، كما نصح الشباب بالزواج المبكر اتقاء من الوقوع في الفاحشة كما نصح الشباب الذي لا يستطيع الزواج بالصوم إذ أن الصيام وجاء، أي وقاية من الوقوع في الفتنة. وبهذا المعنى فإن الصوم مدرسة في تكسير شهوة النفس تكسيراً مقبولاً من الناحية النفسية إذ يعلم الفرد أنه مثاب على صيامه.

وهكذا نلاحظ أن الإسلام قد اهتم كثيراً بوضع قواعد الوقاية من الاضطرابات النفسية سواء كان ذلك بتشريع العبادات أو سن القوانين في مجال المعاملات بحيث تتكامل مختلف الجوانب الروحية والتربوية والأسرية والاجتماعية في تكوين جو نفسي يتميز بالتوافق والتعاون والتكافل.

ورغم كل هذا، فإن المجتمع الإسلامي ليس مجتمعاً مثالياً - كما يتصور البعض - بل هو مجتمع واقعي تحدث فيه بعض التجاوزات والمظالم والذنوب والآثام بما كسبت أيدي الناس. وعليه، فإن الاضطرابات النفسية وغيرها من الأمراض والاضطرابات ليست غريبة عن هذا المجتمع وإن كانت بنسبة أقل مما تكون عليه في باقي المجتمعات غير الإسلامية والتي يسود فيها الفراغ الروحي.

ومهما يكن، فإن التاريخ يعلمنا بأن هناك حالات من الصرع وغيرها قد عرفت في عهد رسول الله ﷺ من ذلك قصة المرأة المسلمة التي روى الامامان مسلم والبخاري قصتها في صحيحيهما حيث أخرجا من حديث عطاء بن أبي رباح قال ابن عباس: ألا أريك امرأة من أهل الجنة، قلت بلى قال هذه المرأة السوداء أتت النبي ﷺ فقالت أني أصرع وأني أتكشف فادع الله لي فقال إن شئت صبرت ولك الجنة وإن شئت دعوت الله لك أن يعافيك فقالت أصبر، قالت فأني أتكشف فادع الله أن لا أتكشف فدعا لها.

وإذا كانت هذه حالة نادرة من حالات الصرع التي وردت في الحديث

(6) أنظر مثلاً: تربية الأولاد في الإسلام: عبد الله علوان دار السلام 1976.

الصحيح فإنه ولا شك قد حدثت آنذاك (في عهد الرسول ﷺ) حالات أخرى من حالات الاضطراب النفسي أو العقلي. ومهما يكن، ففيما يلي عرض لأهم سبل العلاج التي اتبعت والتي يمكن أن تؤخذ كقواعد لعلاج الاضطرابات النفسية ولاستعادة التوازن النفسي في حالة اختلاله لأي سبب من الأسباب.

القواعد الإسلامية الأساسية في العلاج:

جاء في الصحيحين أن رسول الله ﷺ قال: **«ما أنزل من داء إلا أنزل له شفاء»** وروى مسلم في صحيحه أن رسول الله ﷺ قال: **«لكل داء دواء فإذا أصيب دواء الداء برأ بإذن الله عز وجل»**. وأخرج ابن السني وأبو نعيم عن هلال بن يساف قال: دخل رسول الله ﷺ على مريض يعوده فقال: **«أرسلوا إلى طبيب»** فقال له قائل: وأنت تقول ذلك يا رسول الله؟ قال: **«نعم، إن الله لم ينزل داء إلا أنزل له دواء»**.

يفهم من هذه الأحاديث أن لكل داء دواء وهذا ما يفتح باب الفرج والأمل في وجه المريض فلا ييأس من رحمة الله. ولا شك أن التمسك بحبل الأمل سبيل لتقوية النفس على مغالبة المرض سواء كان هذا المرض نفسياً أو جسمياً. ومما يستخلص من هذه الأحاديث أيضاً ضرورة الاستعانة بذوي الاختصاص والعلم وليس بالدجالين والمشعوذين، فهذا رسول الله ﷺ يدعو إلى إحضار الطبيب ليصف الدواء للمريض. وقد أورد ابن القيم أن علاجه ﷺ للمرض كان على ثلاثة أنواع:[7].

1 ـ أحدها بالأدوية الطبيعية وذلك كمعالجة الحمى بالماء البارد.

2 ـ والثاني بالأدوية الإلٓهية (الدعاء مثلًا).

3 ـ والثالث بالمركب من الأمرين.

إن الاعتقاد والإيمان بالله يمد المريض أو المصاب بالاضطراب النفسي بطاقة

(7) ابن القيم الجوزية: زاد المعاد في هدى خير العباد. ج 3. ط 2 (1392 هـ ـ 1972) مكتبة الرياض الحديثة. ص: 70.

روحية هائلة تجعله دائم الثقة في الله بأنه سيشفيه يوماً ما وسيتخلص من قلقه وآلامه وعذابه النفسي وهذا ما يؤدي به إلى الشفاء التام أو على الأقل إلى التخفيف من حدة آلامه ويقيه من مضاعفات خطيرة كالإقدام على الانتحار للتخلص من عذاب النفس أو الغرق في تناول الكحول والمخدرات والإدمان عليها هروباً من المشكلات والواقع المر الذي يعيش فيه. ولا شك أن ذكر الله والدعاء والصلاة مما يربط العبد بربه الشيء الذي يشعره بأن الله تعالى معه دائماً، وهو في عونه دائماً، وأن شعوره هذا كفيل بأن يبث في نفسه الشعور بالأمن والطمأنينة[8]. وفي هذا المعنى يقول تعالى: ﴿**الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله ألا بذكر الله تطمئن القلوب**﴾. (سورة الرعد: آية 28).

واطمئنان القلب لا يكون إلا بالاتصال الحقيقي بالله مما يضمن القدرة على دفع الداء وقهره ذلك لأن القلب ـ كما يقول ابن القيم ـ: «. . . متى اتصل برب العالمين وخالق الداء والدواء ومدبر الطبيعة ومصرفها على ما يشاء كانت له أدوية أخرى غير الأدوية التي يعانيها القلب البعيد منه المعرض عنه وقد علم أن الأرواح متى قويت وقويت النفس والطبيعة تعاونا على دفع الداء وقهره. . .»[9].

وإذا علمنا أن أهم سمة للاضطراب النفسي هو القلق والتوتر الزائد سواء كان هذا القلق شعورياً أو لا شعورياً فإن أسس التخفيف من القلق سواء بالعبادات بصفة عامة أو بأساليب أخرى مبسوطة في القرآن والحديث وفيما يلي نماذج لذلك.

1 ـ التوبة والاستغفار:

إن إدراك المسلم بأن باب التوبة مفتوح أمامه ما لم يغرغر فيه فسحة من الأمل في وجه كل مذنب وآثم مهما بلغ ذنبه وإثمه ما لم يشرك بالله. كيف لا، والله يقول بأنه يغفر الذنوب جميعاً لمن يتوب ولا يغفر أن يشرك به، ويدعو المؤمنين إلى التوبة النصوح في سورة التحريم: ﴿**يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله**

(8) أنظر القرآن وعلم النفس: مرجع سابق ص: 250.
(9) ابن القيم الجوزية: مرجع سابق، ص: 66.

توبة نصوحاً عسى ربكم أن يكفر عنكم سيئاتكم ويدخلكم جنات تجري من تحتها الأنهار...﴾ (آية 8). ويقول في سورة المائدة: **﴿أفلا يتوبون إلى الله ويستغفرونه والله غفور رحيم﴾** (آية 74) **﴿قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله، إن الله يغفر الذنوب جميعاً﴾**.

إن الشعور بالإثم أو الإحساس بالذنب هو أساس كثير من العصابات أو الأمراض النفسية. ولا شك أن التوبة لله هي السبيل السليم لتخلص المسلم من هذه العقدة واسترجاع توازنه النفسي. وفي هذا المعنى يقول ابن القيم: «**... إن المعاصي والفساد توجب الهم والغم والخوف والحزن وضيق الصدر وأمراض القلب... وإذا كان هذا تأثير الذنوب والآثام في القلوب فلا دواء لها إلا التوبة والاستغفار**».

2 ـ الصلاة:

الصلاة هي صلة العبد المؤمن بربه خمس مرات في اليوم على الأقل، ولا شك أن هذه الصلة الروحية القائمة بين الخالق والمخلوق دون واسطة هي في نفس الوقت قوة روحية تدفع كثيراً من القلق الذي يشعر به الفرد المسلم بين كل صلاة وأخرى. سواء كان هذا القلق ناجماً عن شعور خفيف بالإثم أو ناجماً عن اضطراب دفين في اللاشعور. ونظراً لحالة الاسترخاء التي يشعر بها المصلي بعد تحضير نفسه بالوضوء فإن في ذلك تخفيفاً من حدة التوترات العصبية الناشئة عن ضغوط الحياة اليومية. وفي الحديث أن رسول الله ﷺ «كان إذا حزبه أمر صلى» (رواه أبو داوود). وبهذا الصدد يقول الدكتور نجاتي «وقد يواجه الإنسان وهو في هذه الحالة من الاسترخاء والهدوء النفسي بعض الأمور أو المواقف المثيرة للقلق أو قد يتذكرها، وتكرار تعرض الفرد لهذه الأمور أو المواقف المثيرة للقلق أو ذكره لها أثناء وجود هذه الحالة من الاسترخاء والهدوء النفسي عقب الصلوات إنما يؤدي إلى «**الانطفاء**» التدريجي للقلق، وإلى ارتباط هذه الأمور أو المواقف المثيرة للقلق بحالة الاسترخاء والهدوء النفسي، وبذلك يتخلص الفرد من القلق الذي كانت تثيره هذه الأمور أو المواقف»[10].

(10) عثمان نجاتي: مرجع سابق. ص: 265.

وفي تبيان الدور العلاجي للصلاة يقول ابن القيم: «... **فالصلاة من أكبر العون على تحصيل منافع الدنيا والآخرة ودفع مفاسد الدنيا والآخرة وهي منهاة عن الإثم ودافعة لأدواء القلوب ومطردة للداء عن الجسد ومنورة للقلب وناصرة للمظلوم وقامعة لاخلاط الشهوات وحافظة للنعمة ودافعة للنقمة ومنزلة للرحمة وكاشفة للغمة ونافعة من كثير من أوجاع البطن**»(11).

وفي نفس المعنى يقول الإمام السيوطي: «**وكثيراً ما تسر الصلاة النفس وتمحق الهم والحزن وتذيب الآمال الخائبة وتكشف الأوهام الكاذبة، ويصفو فيها الدهر وتطفىء نار الغضب**»(12).

ولا ينبغي أن ننسى ما للدعاء أثناء السجود وبعد الصلاة والتضرُّع لله من دور في تخفيف قلق الإنسان وإدخال السرور والرجاء إلى قلبه.

3 ـ الصّيام:

ذكر الصوم في كثير من الآيات ككفارة لكثير من الذنوب والمعاصي وذلك كالإفطار المتعمد في رمضان وكما في حالة الظهار أو الإيلاء وذلك كأن يقول الرجل لزوجته أنت حرام علي كظهر أمي ثم يعود عما قال، وكما في حالة القتل غيـر المتعمَّد لمؤمن، ولا شك، أن قتل نفس بشرية ولو كان على خطأ مما يثير في النفس مشاعر الإثم والإحساس بالذنب والندم الشيء الذي يؤدي إلى الإصابة بالقلق، وقد عرف هذا الإحساس منذ عهد أبينا آدم عندما عصى ربه فغوى، وعندما قتل أحد ابنيه أخاه فأصبح نادماً على فعلته. ولولا الكفارة التي أوجبها الله تعالى على عباده كأسلوب للتوبة والاستغفار لبقي الإنسان (المسلم) يتعذب طيلة حياته للشعور بالذنب على ما اقترفه من إثم. ولكن التكفير عن الخطيئة ـ ولو ببذل جهد كبير كما في صوم شهرين متتابعين أو ببذل مال كثير كما في حالة اطعام ستين مسكيناً عبارة عن علاج للنفس بأسلوب لا يعلم جدواه إلا خالق

---

(11) ابن القيم الجوزية/ مرجع سابق مجلد 3 ص: 132.

(12) جلال الدين عبد الرحمن السيوطي: المنهج النبوي والمنهل الروي في الطب النبوي تقديم وتحقيق: د/ بركات صلاح. دار الشهاب. باتنة: بدون تاريخ. ص 114.

هذه النفس مما يطهر هذه النفس ويزكيها ويسمو بها.

وعلاوة على هذا فإن صيام شهر رمضان علاج من بعض الانحرافات الأخلاقية والسلوكية. كما أن الجو النفسي ـ الاجتماعي في رمضان من صيام وإفطار جماعي مع الأسرة وقيام لليل مما يبهج النفوس ويخفف من القلق بالرغم مما في الصيام من مشقة وبذل للجهد.

4 ـ علاج الصدمات النفسية:

يقول تعالى في سورة آل عمران: ﴿**إذ تصعدون ولا تلوون على أحد والرسول يدعوكم في أخراكم فأثابكم غماً بغم لكيلا تحزنوا على ما فاتكم ولا ما أصابكم والله خبير بما تعملون**﴾ (الآية: 153)، فالحكمة من إصابة المسلمين بالغم هنا هو أن ينسيهم الله الحزن على ما فاتهم من الغنيمة ولما أصابهم من الهزيمة في غزوة أحد وذلك من رحمته تعالى بهم ثم يقول تعالى بعد هذه الآية: ﴿**ثم أنزل عليكم من بعد الغم أمنة نعاساً**﴾ آل عمران 154... أي ثم أرسل عليكم بعد ذلك الغم الشديد النعاس للسكينة والطمأنينة وليأمنوا على أنفسهم من عدوهم ذلك لأن الخائف لا ينام[13]. ولعل ما نستخلصه من هذه الأيات هو أن أحسن علاج للصدمات النفسية هو استعمال صدمات نفسية خفيفة لمعالجة الغم والحزن الذي يشعر به مريض ما وذلك لكي ينسى الصدمة الكبيرة التي سببت له الاكتئاب، كما نستخلص من هذه الآيات فائدة النوم والاسترخاء في تحقيق الأمن وفي نسيان الغم.

5 ـ علاج الانفعالات:

كثيراً ما تؤدي الانفعالات الشديدة إلى فقدان توازن الشخصية مما يدفع بالفرد إلى ارتكاب بعض الحماقات التي يعقبها ندم شديد في وقت قد لا ينفع فيه الندم. ولذا فقد وضع الإسلام منهجاً لتربية النفوس على كظم الغيظ والعفو عن

---

(13) أنظر: صفوة التفاسير: محمد علي الصابوني. المجلد الأول: ص: 236. ط: 4. دار القرآن الكريم، بيروت، 1981.

الناس والإحسان إليهم والصبر على الشدائد في سبيل الله. وفي هذا يقول تعالى: ﴿**والكاظمين الغيظ والعافيـن عن الناس والله يحب المحسنين**﴾. وفي هذا المعنى يقول ﷺ: «من كظم غيظاً وهو قادر على أن ينفذه دعاه الله عز وجل على رؤوس الخلائق يوم القيامة حتى يخيره من الحور ما شاء».

وقال ﷺ: «ما تعدون الصرعة فيكم؟ قالوا: الذي لا يصرعه الرجال، قال لا، ولكنه الذي يملك نفسه عند الغضب». ولاطفاء نار الغضب فقد قال ﷺ كما جاء في سنن أبي داوود: «إن الغضب من الشيطان، وإن الشيطان خلق من النار، وإنما تطفأ النار بالماء، فإذا غضب أحدكم فليتوضأ». وعن أبي ذر الغفاري (رض) قال إن رسول الله ﷺ قال لنا: «إذا غضب أحدكم وهو قائم فليجلس فإن ذهب عنه الغضب وإلا فليضطجع».

وكما اعتنى الإسلام بعلاج الانفعالات والوقاية من مزالقها فقد مدح صفة الصبر عند الابتلاء والمصيبة كجانب في علاج النفوس. قال تعالى: ﴿**ولنبلونكم بشيء من الخوف والجـوع ونقص من الأمـوال والأنفس والثمـرات وبشر الصابرين**﴾(14). وقال ﷺ ضمن حديث طويل رواه الشيخان: «... إنما الصبر عند الصدمة الأولى».

6ـ العناية بالغذاء والمحيط:

لقد رويت أحاديث كثيرة في العناية بتغذية المريض وفي استعمال بعض الأغذية والأشربة كالفواكه والخضر والعسل في العلاج، ولذا أفرد كثير من العلماء المسلمين مثل ابن القيم والسيوطي وغيرهما فصولاً كاملة للغذاء ولما ورد فيه من أحاديث وآثار يمكن الرجوع إليها لمن أراد التفصيل خاصة وإن بعض الأعشاب الطبية مذكورة فيها ويمكن الاستعانة بها في العلاج على أيدي ذوي الاختصاص. كما جاء أن الرسول ﷺ يعجبه النظر إلى الخضرة وإلى الماء الجاري(15)، وجاء في

---

(14) سورة البقرة: آية 155.

(15) السيوطي: مرجع سابق. ص: 68.

الأثر: ثلاثة أشياء يذهبن الحزن، الماء والخضرة، والوجه الحسن. وإذا أضيف إلى ذلك الصوت الحسن والطيب الحسن ونظافة المكان فإن ذلك ما يفيد في علاج الاضطرابات النفسية. ولعل هذا ما يقصده الإمام السيوطي «ومن المعالجات الجيدة المشتركة لأكثر الأمراض: الفرح ولقاء من يسر به وملازمة من يستحي ويستأنس بحضرته، حتى ربما يبرأ المدنف من العشاق يزوره معشوقه بعد الجفاء دفعة. وكذلك الأرائح اللذيذة والاسماع الطيبة، وربما نفع الانتقال من هواء إلى هواء آخر، ومن مسكن إلى مسكن آخر، ومن فصل إلى فصل آخر، وقد ينفع تغير الهيئات، كما ينفع الانتصاب من وجع الظهر، والنظر الشزر إلى شيء يلوح من الحول[16].

وبعد كل هذا، فإن من آداب زيارة المرضى في الإسلام وعلاجهم الاهتداء بقول الرسول ﷺ: «إذا دخلتم على المريض فنفسوا له في الأجل فإن ذلك لا يرد شيئاً وهو تطييب لنفس المريض»[17].

خلاصة

يتضح من استعراض الأسس العامة للصحة النفسية في الإسلام أن أهم هذه الأسس هو الوقاية من المرض عامة والاضطراب النفسي خاصة ولا تتم الوقاية إلا باتباع المنهج الرباني في صيانة وحفظ الضروريات أو الكليات الخمس للحياة، وهذه الضروريات هي الدين، النفس، العقل، العرض والمال. ولا شك أن حفظ هذه الضروريات هو أحسن سبيل لتحقيق الصحة الجسمية والنفسية.

وبالإضافة إلى الدور الأساسي لعملية حفظ هذه الضروريات في الوقاية فإن الإسلام قد وضع الأسس العامة للعلاج الجسمي والنفسي وذلك بالحث على معالجة الاضطراب بالدواء المناسب عند أهل الاختصاص من ناحية والاعتماد على

---

(16) المرجع السابق نفسه: ص: 137.
(17) رواه ابن ماجه في سننه.

تقوية الجانب الروحي بالعبادات والمعاملات لبناء نفس قادرة على دفع الأدواء من ناحية أخرى.

ومهما يكن، فإن هذا الموضوع بحاجة إلى بحوث أخرى نظرية وتطبيقية بهدف التعمق في كثير من النقاط التي حاولنا الإلمام بها بصفة عامة وذلك كله بهدف بلورة نظرية في الصحة النفسية تتخذ من المبادىء الإسلامية ـ في الوقاية والعلاج ـ ركيزة أساسية لها.

المراجع

(1) ابن القيم الجوزية: زاد المعاد في هدي خير العباد. ج 3. ط 2 مكتبة الرياض، 1972.

(2) حامد عبد السلام زهران: الصحة النفسية. ط 2. عالم الكتب القاهرة 1977.

(3) محمد عثمان نجاتي: القرآن وعلم النفس. ط 2. دار الشروق القاهرة 1985.

(4) عبد الوهاب خلاف: علم أصول الفقه. ط 11. دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع. القاهرة 1977.

(5) عبد الله علوان: تربية الأولاد في الإسلام 1، 2. دار السلام. 1976.

(6) السيوطي جلال الدين عبد الرحمن: المنهج النبوي والمنهل. الروي في الطب النبوي. تقديم وتحقيق د. بركات صلاح. دار الشهاب. باتنة: بدون تاريخ.

(7) الصابوني محمد علي: صفوة التفاسير. المجلد 1، ط 4، دار القرآن الكريم. بيروت: 1981.

ازدهار حركة نشر الكتب والمكتبات في الأندلس

-١- قرطبة

الأستاذ مفتاح محمد دياب
جامعة الفاتح - الجماهيرية العظمى

قرطبة درة مدن الأندلس وأشهرها وأكثرها علماً وثقافة كانت كما يصفها التلمساني (منتهى الغاية، ومركز الراية، وأم القرى، وقرارة أُولي الفضل والتقى، ووطن أُولي العلم والنُهى، وقلب الإقليم، وينبوع متفجر العلوم، وقبة الإسلام، .... بها أنشئت التأليفات الرائقة، وصنفت التصنيفات الفائقة، والسبب في تبريز القوم حديثاً وقديماً على من سواهم أن أفقهم القرطبي لم يشتمل قط إلّا على البحث والطلب لأنواع العلم والأدب)[1] أما من ناحية العناية بالكتب والاهتمام بها وبذل المال الكثير في شرائها والحصول عليها فيقول «وهي أكثر بلاد الأندلس كتباً، وأشد الناس اعتناء بخزائن الكتب، صار ذلك عندهم من آلات التعين والرياسة، حتى ان الرئيس منهم الذي لا تكون عنده معرفة يحتفل في أن تكون في بيته خزانة كتب، وينتخب فيها ليس إلّا لأن يقال: فلان

(1) أحمد بن محمد المقري التلمساني. نفخ الطيب من غصن الأندلس الرطيب. بيروت: دار صادر، 1968 م. مج 1، ص 461.

عنده خزانة كتب، والكتاب الفلاني ليس هو عند أحد غيره، والكتاب الذي هو بخط فلان قد حصله وظفر به»[2] ومن القصص التي تروى في كتب التاريخ الأندلسي والتي تدل على الاهتمام الكبير بالكتب وتجارتها في مدينة قرطبة، تلك المناظرة التي جرت بين ابن رشد الفيلسوف المعروف والرئيس أبي بكر بن زهر الطبيب الأندلسي الشهير وهي المناظرة التي جرت بين يدي منصور بن عبد المؤمن «فقال ابن رشد لابن زهر في كلامه: ما أدري ما تقول، غير أنه إذا مات عالم باشبيلية فأريد بيع كتبه حملت إلى قرطبة حتى تباع فيها، وإذا مات مطرب بقرطبة فأريد بيع تركته حملت إلى اشبيلية»[3] وهذه القصة وغيرها من القصص المشابهة تبين اهتمام أهل قرطبة بالكتب قراءة وكتابة وتجارة وهي دليل واضح على اهتمام القرطبيين بمصدر العلم والثقافة في ذلك الوقت وهو الكتاب. ومن الدلائل على عظمة قرطبة العلمية والأدبية أن أحد المستشرقين في العصر الحديث تمنى «لو أن العرب المسلمين استولوا على فرنسا لتغدو باريس مثل قرطبة في إسبانيا، مركزاً للحضارة والعلم، حيث كان رجل الشارع فيها يكتب ويقرأ، ويقرض الشعر أحياناً، في الوقت الذي كان فيه ملوك أوروبة لا يعرفون كتابة أسمائهم، ويبصمون بأختمهم»[4].

وقد اشتهرت قرطبة بكثرة عدد حوانيت الوراقة التي تقوم بنسخ الكتب وتجليدها ثم بيعها ـ أي ما تقوم به دور النشر في الوقت الحاضر ـ. وكان الوراقون يدفعون رواتب ثابتة للناسخين المحترفين الذين يعملون في خدمتهم، هذا بالاضافة إلى أن عدداً من أصحاب المكتبات الخاصة كانوا يستخدمون كثيراً من الناسخين المختصين في مهنة نسخ الكتب، وقد قدّر أن ما كان ينتج في قرطبة وحدها من الكتب ما بين ستين وثمانين ألف كتاب سنوياً[5].

---

(2) نفس المصدر، ص 462 -463.

(3) نفس المصدر، ص 463.

(4) شوقي أبو خليل. الحضارة العربية الإسلامية طرابلس: كلية الدعوة الإسلامية 1987، ص 258.

(5) خوليان ريبيرا. التربية الإسلامية في الأندلس: أصولها المشرقية وتأثيراتها الغربية. ترجمة الطاهر أحمد مكي. القاهرة: دار المعارف، (د. ت)، ص 212.

وعرفت قرطبة، مثل غيرها من مدن الأندلس الأخرى، العديد من المكتبات العامة والخاصة وكانت تلك المكتبات من الضخامة بحيث احتوت على مئات الألوف من المجلدات في مختلف فروع المعرفة الإنسانية التي كانت معروفة في ذلك الوقت كالفلسفة والأدب والرياضيات والمنطق والفلك والطب والصيدلة. . . الخ. ويقول المستشرق الأسباني «خوليان ريبيرا» أن مدينة قرطبة الأندلسية «عرفت من الكتب والمكتبات وهواة الكتب أكثر مما لدينا الآن، أكثر مثلاً مما في سرقسطة أو بلنسية رغم أنهما من كبريات مدن إسبانيا المعاصرة، ويفوقان الآن عدداً وحجماً ما كانتا عليه أيام الدولة الإسلامية وفي عصر ازدهار أدبي، وهو آخر القرن التاسع عشر، ويجيء بعد أربعة قرون طوال من اختراع الطباعة»[6] وبسبب ما كانت عليه قرطبة من ازدهار في العلوم والآداب وغيرها قدم إليها طلاب العلم من أوروبا للدراسة في معاهدها ومدارسها وخزائن كتبها. ومن كنوز وذخائر مكتباتها ومكتبات مدن الأندلس الأخرى ترجمت إلى اللغة اللاتينية العديد من المؤلفات في مواضيع الأدوية والطب والفلسفة والفلك والجراحة وغيرها من الكتب الأخرى. وعن طريقها عرفت أوروبا لأول مرة كتب اليونان القديمة والكتب الفارسية والهندية والسريانية التي ترجمت إلى اللغات الأوروبية عن العربية بسبب حفظ المكتبات الإسلامية لهذا التراث الإنساني الخالد.

وقد وصل الازدهار العلمي والثقافي والأدبي في قرطبة وبقية مدن الأندلس ذروته في فترة خلافة عبد الرحمن الناصر ابنه الحكم المستنصر. وقد تولى عبد الرحمن الناصر الخلافة سنة 300 هجرية حتى وفاته عام 350 للهجرة، أي أن فترة حكمه استمرت خمسين سنة.

وكان عبد الرحمن الناصر من المشهورين بحب الكتب، وبلغت شهرته معظم أرجاء العالم الإسلامي وأوروبا حتى وصلت بيزنطة. وعندما أراد الإمبراطور البيزنطي قسطنطين السابع «أن يستميل الخليفة الأندلسي لحاجة في

(6) نفس المصدر، 213.

نفسه. فكر أن يهدي عبد الرحمن الناصر أحب شيء إلى قلبه، كتاباً جديداً لم يعرفه من قبل، فأرسل إليه كتاب ديوسقوريدس في الطب»[7]. وكان هذا الكتاب باللغة الاغريقية، وكان في مجلد رائع كتب بماء الذهب، وزين برسوم جميلة للأشجار التي ورد ذكرها في الكتاب. وكان اسم الكتاب (مصور الحشائش بالتصوير الرومي العجيب).

وقد اهتم عبد الرحمن الناصر بالعلم والأدب اهتماماً عظيماً، وقصده العلماء من كل مكان وأصبح قصره قبلة الأدباء ومثابتهم. وقد وفد إلى الأندلس في عهده العديد من الأدباء والعلماء المسلمين من الشرق الإسلامي. وكان من بين الذين قدموا إليه أبو علي القالي الذي أسند إليه عبد الرحمن الناصر أمر تعليم وتأديب ابنه الحكم. وأسس عبد الرحمن الناصر في قصره مكتبته الكبرى بالأندلس. والتي كانت من أعظم خزائن الكتب وأشهرها، «ولم تزل إلى انقراض دولتهم (الأمويين) واستيلاء ملوك الطوائف على الأندلس فذهبت كتبها كل مذهب»[8].

أما الخليفة الحكم الثاني (المستنصر) الذي تولى الخلافة بعد وفاة أبيه عبد الرحمن الناصر سنة 350 هجرية فكان زادُهُ كبيراً من الثقافة، عالماً بأمور الدين، وله معرفة كبيرة بالتاريخ ملماً بمعرفة الأنساب، وكان «محباً للعلماء يستحضرهم من البلدان النائية فيستفيد منهم ويحسن إليهم، جماعاً للكتب»[9]. وقد جمع الحكم من الكتب ما لم يجمعه أحد من الملوك من قبله، فكان يبعث في شرائها من الأقطار الأخرى «رجالاً من التُّجّار ويرسل إليهم الأموال لشرائها حتى يجلب منها إلى الأندلس ما لم يعهدوه»[10]. ومن الروايات التي ترويها كتب التاريخ عن عشقه وحبه الكبير للكتب أنه لما سمع بأن الأصفهاني أخذ في تأليف كتاب

---

(7) نفس المصدر، ص 190.

(8) أبو العباس أحمد بن علي القلقشندي. صبح الأعشى في صناعة الانشا. القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، 1963، جـ1، ص 467.

(9) خير الدين الزركلي. الاعلام. ط 5 دار العلم للملايين، 1980 م، جـ2، ص 267.

(10)أحمد بن محمد المقري التلمساني. نفخ الطيب من غصن الأندلس الرطيب جـ1، ص 385.

«الأغاني» أرسل إليه ألف دينار من الذهب العين لأجل الحصول على نسخة منه، فبعث إليه الأصفهاني بنسخة من الكتاب قبل أن يظهر في العراق. وكذلك فعل مع القاضي أبي بكر الأبهري المالكي في كتابه الذي شرح فيه مختصر ابن عبد الحكم، وغيره من مثل هذه الأمثلة كثير[11].

واهتم الحكم بالكتب والمكتبات اهتماماً شديداً وازدهرت الثقافة في عهده ازدهاراً عظيماً وجمعت الأندلس خيرة علماء المسلمين وأدبائهم وفدوا من أقطار عديدة من بلاد الإسلام الواسعة وقد جمع الحكم المستنصر بقصره «الحذاق في صناعة النسخ والمهرة في الضبط والإجادة في التجليد، فأوعى من ذلك كله، واجتمعت بالأندلس خزائن من الكتب لم تكن لأحد من قبله ولا من بعده»[12].

ويصف المستشرق رينهارت دوزي الخليفة الحكم الثاني (المستنصر) بقوله «لم يسبق أن تولى حكم إسبانيا حاكم عالم بهذه الدرجة، ورغم أن جميع أسلافه كانوا رجالاً مثقفين، وأحبوا أن يغنوا مكتباتهم، فإن أحداً منهم لم يبحث بشغف ونهم عن الكتب النادرة والثمينة كما فعل الحكم»[13] وما كان حب الحكم الثاني للكتب حباً مظهرياً، يقوم بجمعها وتكديسها في مكتبته من أجل الترف والمباهاة، وإنما كان يقرأها ويقوم بالتعليق عليها، وكانت تعليقاته موضع تقدير العلماء، والاستفادة منها فيما بعد، وقد أشاع الحكم في العلماء والأدباء الثقة التي يستحقها عالم حجة، وأتاحت له الظروف أن يبلغ حداً من العلم والمعرفة الواسعة والثقافة العريضة التي قد لا يصل إليها أحد من الذين لم تتوافر لهم الوسائل التي توفرت له[14].

ولم تزل مكتبة الأمويين في قرطبة إلى أن بيع أكثرها في حصارها البربر وقد قام بإخراج الكتب منها وبيعها الحاجب واضح وهو من موالي المنصور بن أبي

---

(11) نفس المصدر.

(12) نفس المصدر، ص 386.

(13) رينهارت دوزي نقلاً عن: محمد ماهر حمادة. المكتبات في الإسلام. بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 1970م، ص 123.

(14) خوليان ريبيرا، ص 198.

عامر، ونهب ما تبقى منها أثناء دخول البربر قرطبة واقتحامها بالقوة. ويروى أن هذه المكتبة ـ مكتبة بني أمية في الأندلس ـ قد حوت ما يزيد على أربعمائة ألف مجلد، وأن عدد الفهارس التي فيها قد بلغ أربعة وأربعين فهرساً، وكل فهرس من هذه الفهارس يحتوي على عشرين ورقة ذكر فيها أسماء الدواوين (الكتب) فقط[15]. وقد شاع بين الأندلسيين وأهل قرطبة من رعايا الحكم أن أقصر الطرق للوصول إلى الخليفة وأفضل الوسائل لإقناعه واستمالته للحصول على ما يريدون، أو الفوز بالمناصب هو تقديم الكتب التي ليست في مكتبته له، ومن هنا أخذ عدد من العلماء يخصونه بمؤلفاتهم ويهدونه كتبهم الجديدة، أو يقدمون له كتباً نادرة. وقد وجد هذا الاتجاه حتى بين المسيحيين من أهل قرطبة، فقد ألّف أحد الأساقفة وهو ربيع بن زيد، واسمه اللاتيني رثمونـدو «Recemundo» كتاب «الأنواء» المشهور باسم «تقويم قرطبة» وأهداه إلى الحكم، وهو كتاب طريف ومثير[16]. وبهذه الطريقة تقرّب عدد كبير من العلماء إلى قلب الحكم وكانت لهم عنده حظوة كبيرة وكان من بين أولئك المتقربين ابن مفرج القرطبي، ومحمد بن حارث الخشني، ومحمد بن يوسف الوراق الذي كتب للحكم كتاباً ضخماً في مسالك وممالك أفريقيا وكتباً أخرى في أخبار ملوكها وحروبها، وعدداً آخراً من الكتب في أخبار بعض المدن والأمصار الأخرى[17].

ولم يقتصر الاهتمام بالكتب والمكتبات في قرطبة وغيرها من مدن الأندلس على الحكام والأمراء. بل ان غالبية المجتمع القرطبي والأندلسي عموماً كانت شغوفة بالقراءة ومحبة لجمع الكتب كل بما تسمح به ظروفه المالية بالطبع. ومن الذين عشقوا الكتب وأحبوها حباً جماً قاضي قضاة قرطبة القاضي أبو المطرف وهو عبد الرحمن بن محمد بن عيسى بن فطين بن اصبغ بن فطيس بن سليمان، وأبو المطرف هي كنيته التي اشتهر بها. وقد جمع أبو المطرف من الكتب في جميع فروع العلم ما لم يجمعه أحد من أهل عصره بالأندلس. وكان من كبار المحدثين

---

(15) أحمد بن محمد المقري التلمساني، ص 685.
(16) خوليان ريبيرا، ص 195.
(17) أحمد بن محمد المقري، جـ2، ص 163.

والعلماء المفسرين، حافظاً للحديث وعلله، ملماً بأسماء رجاله ونقلته، متقدماً في معرفة الآثار والسير والأخبار، وله مشاركة في سائر العلوم التي كانت في عصره، وله عناية كاملة بتقييد السنن والأحاديث المشهورة والحكايات المسندة، وكان خطه حسناً وضبطه جيداً. ويروى أنه كان يستخدم «ستة وراقين ينسخون له دائماً، وكان قد رتب لهم على ذلك راتباً معلوماً، وكان متى علم بكتاب حسن عند أحد من الناس طلبه للابتياع منه وبالغ في ثمنه، فإن قدر على ابتياعه وإلاّ انتسخه ورده عليه»[18] ويروي ابن بشكوال عن حفيد أبي المطرف أنه سمع عمه وغيره من أقاربه يحكون أن أهل مدينة قرطبة قد أمضوا عاماً كاملاً في عملية بيع كتب جده أبي المطرف وأن حصيلة بيع الكتب هذه كانت أربعين ألف دينار قاسمية، وإن دلّت هذه الرواية أو القصة عن شيء فإنما تدل على الأعداد الضخمة من الكتب التي كانت في مكتبة أبي المطرف الخاصة[19] ولقد ولد أبو المطرف سنة 348 هجرية وتوفي عام 402 هجرية. وعدت مكتبة أبو المطرف من أعظم مكتبات قرطبة بعد مكتبة الخليفة، ومن بين الكتب التي كانت بها «كتاب القصص والأسباب التي من أجلها نزل القرآن في نحو مائة جزء ونيف، وكتاب المصابيح في فضائل الصحابة مائة جزء، وفضائل التابعين لهم بإحسان مائة جزء وخمسون جزءاً، والناسخ والمنسوخ ثلاثون جزءاً، وكتاب الأخوة من المحدثين من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من المخالفين أربعون جزءاً، وأعلام النبوة ودلالات الرسالة عشرة أسفار. . . وغير ذلك من تواليفه»[20]. وكانت مكتبة ابن المطرف قد صممت في الأصل كبناء مكتبة صممه مهندسون مهرة بحيث يستطيع الفرد من زاوية معينة أن يشاهد كل الرفوف، والقاعة الأنيقة، والجدران والسطح وشرفات المكتبة وسجادها والوسائد الغالية، وكلها باللون الأخضر الذي يرمز إلى عراقة وشرف أسرة أبي المطرف، حيث أنه ينتسب إلى أحد الأسر القرطبية الواسعة الثراء[21].

---

(18) ابن بشكوال. كتاب الصلة. القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966 جـ1، ص310.
(19) نفس المصدر.
(20) نفس المصدر، ص 311 -312.
(21) خوليان ريبيرا، ص 196.

ومن بين أهل قرطبة الذين اشتهروا بجمعهم للكتب وامتلاكهم لمكتبات خاصة بهم جعفر بن محمد بن مكي بن أبي طالب بن محمد بن مختار القيسي، اللغوي، الذي «كان عالماً بالآداب واللغات ذاكراً لها، متقناً لما قيده منها، ضابطاً لجميعها، عني بذلك العناية التامة، وجمع من ذلك كتباً كثيرة»[22].

وكان من بينهم أيضاً سلمة بن سعيد بن سلمة بن حفص بن عمر بن يحيى بن سعيد بن مطرف بن برد الأنصاري الذي سافر من «أستجه» إلى المشرق الإسلامي واستقر بمصر فترة طويلة من الزمن كان يجمع خلالها كتب العلم من كل مكان ثم أنه رجع بكل ما جمعه من كتب إلى الأندلس. وكانت الكتب التي جمعها في كل فن من العلم دفع في شرائها أموالاً كثيرة حملها معه إلى المشرق عندما ترك الأندلس في بداية الأمر[23]. وكذلك كان من بينهم عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن بن أسد الجهني الطليطلي، ويكنى أبا محمد، وكان «شيخاً فاضلاً رفيع القدر، عالي الذكر، عالماً بالأدب واللغة ومعاني الأشعار، ذاكراً للأخبار والحكايات.... أضبط لكتبه وروايته منه،... وكان لا يعير كتاباً إلا لمن يتيقن أمانته ودينه»[24].

ومحمد بن أحمد بن عون بن محمد بن عون النعافري، ويكنى أبا عبد الله، الذي كان فقيها فاضلاً، تقياً ورعاً، وعفيفاً متواضعاً، مواظباً على الصلاة بالمسجد الجامع بقرطبة، معتنياً بالعلم ومشهوراً بالمعرفة والفهم، يملك الكثير من الكتب، يجمعها ويبحث عنها[25]. وقاسم بن سعدان بن عبد الوارث بن محمد بن بزيد، مولى الإمام عبد الرحمن بن معاوية، يكنى أبا محمد وكان ضابطاً لكتبه متقناً لروايته حسن الخط، جيد الضبط، عالماً بالحديث، بصيراً بالنحو والغريب والشعر، وكان يعتني بكتبه عناية فائقة حتى قيل إنه لا يوجد من يعتني بالكتب في الأندلس مثله، وكان ينسخ كتبه بنفسه ولم يزل في النسخ والمقابلة إلى أن مات ولم

(22) ابن بشكوال، ص 130.
(23) نفس المصدر ص 225.
(24) نفس المصدر، ص 245 -246.
(25) نفس المصدر، مج 2 ص 571.

يحدّث وحبس كتبه فكانت موقوفة عند محمد بن أبي دلم[26].

ولم يكن جمع الكتب أو امتلاك المكتبات الخاصة من نصيب الرجال وحدهم بل كان لنساء قرطبة أيضاً نصيب، فكان هناك العديد من النساء اللاتي اشتهرن بحب العلم والمعرفة واقتناء الكتب في كل فرع من فروع العلم والمعارف المختلفة. ويورد لنا ابن بشكوال أسماء عديدة من النساء العالمات مثل لبنى، كاتبة الخليفة الحكم بن عبد الرحمن التي كانت حاذقة بالكتابة، نحوية شاعرة، وعلى علم بالحساب، ولها مشاركة في العلم، وكانت حسنة الخط إلى درجة كبيرة. وكذلك عائشة بنت أحمد بن محمد بن قادم التي ذكرها ابن حيان بقوله لم يكن في بلاد الأندلس في زمانها من يعدلها علماً وأدباً وفهماً وشعراً. وفصاحة وعفة وطهارة، وكانت عائشة هذه حسنة الخط، تكتب المصاحف الشريفة والدفاتر، وكانت تجمع الكتب وتعتني بالعلم وتمتلك خزانة كتب كبيرة حسنة[27].

كذلك لم يكن حب جمع الكتب وامتلاك الخزانات مقصوراً على أصحاب المال والجاه فقط، وإنما وجدت هذه الهواية والرغبة في امتلاك الكتب حتى بين طبقات المجتمع الأندلسي الأكثر تواضعاً سواء في قرطبة أو بقية المدن والأماكن الأخرى، وهذه الطبقات المتوسطة الحال كانت ترضي حبها ورغبتها وشغفها بالكتب بالقدر الذي تسمح به ظروفها وإمكانياتها المادية والعملية، وكمثال على هذه الطبقات القرطبي «حزم المعلم» الذي كان يمضي وقته في تعليم الصبيان ويعيش من مهنته هذه حياة متواضعة ويساعده فيها ابنه محمد الذي يقوم على تعليم الفتيان وابنته التي تقوم على تعليم الفتيات، فكان يقوم بإدخار جزء قليل من دخله لشراء ما يستطيع شراءه من الكتب وكان «يشغل ساعات فراغه في نسخ الكتب التي يعيرها له أصدقاؤه.... وكان أدباء قرطبة يحسدونه أحياناً على دقة مخطوطاته، وروعة بعضها وندرة البعض الآخر.. ويمكن أن تراه في ملابس جد متواضعة، ويتناول طعاماً أشد تواضعاً ولكن مكتبته تعكس بوضوح إلى أي حد يمكن أن يبلغ حب الكتب... حتى عند أصحاب الدخول المحدودة،

(26) ابن الفرضي. تاريخ علماء الأندلس. القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة 1966، ص 367.
(27) ابن بشكوال، جـ2، ص 692.

والأرزاق المتواضعة»[28].

وليس غريباً أن يهتم الجميع بجمع الكتب، لأن الكتاب في ذلك الوقت الوسيط الوحيد لنقل الثقافة وتداولها بين أفراد المجتمع بالإضافة إلى المحاورات والمناقشات والدروس التي كانت تعقد في المساجد وبعض الأماكن الأخرى كالمكتبات العامة والأسواق. وقد كانت قرطبة متميزة في الميدان الثقافي والعلمي بسبب كثرة أدبائها وعلمائها وشعرائها وكذلك بما كان يفد إليها من أدباء وعلماء وشعراء من المشرق الإسلامي، ونشطت حركة نشر الكتب المتمثلة في ما كان يقوم به الوراقون من نسخ للكتب المختلفة في كل فن وعلم، حتى غدت قرطبة أكبر وأشهر سوق للكتب في جزائر الأندلس وأوروبا وغيرها من البلدان. وكان يتردد على سوق كتبها كل من أراد الحصول على نسخة من كتاب معين أو مخطوط في حاجة إليه. ومن الروايات التي تدل على وجود سوق الكتب بقرطبة، قصة الحضرمي التي أوردها المقري التلمساني في كتابه «نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب» والتي يقول فيها الحضرمي انه أقام بقرطبة فترة من الزمن ولازم سوق كتبها مدة يترقب وقوع كتاب كان بحاجة ماسة إليه حتى عثر عليه، وكان الكتاب بخط جيد وتجليد ممتاز ففرح به الحضرمي فرحاً شديداً. ويتابع الحضرمي سرد قصته فيقول: «فجعلت أزيد في ثمنه فيرجع إليَّ المنادي بالزيادة عليّ، إلى أن بلغ فوق حده، فقلت له: يا هذا أرني من يزيد في هذا الكتاب حتى بلّغه إلى ما لا يساوي... فأراني شخصاً عليه لباس رياسة، فدنوت منه وقلت له: أعز الله سيدنا الفقيه، إن كان له غرض في هذا الكتاب تركته لـه فقد بلغت به الزيادة بيننا فوق حده... فقال لي: لست بفقيه، ولا أدري ما فيه، ولكنني أقمت خزانة كتب... وبقي فيها موضع يسع هذا الكتاب، فلما رأيته حسن الخط جيد التجليد استحسنته، ولم أبال بما أزيد فيه...»[29].

وقد فتح حب اقتناء وجمع الكتب في قرطبة وبقية المدن الأندلسية الباب

---

(28) خوليان ريبيرا، ص 202 -203.

(29) أحمد بن محمد المقري التلمساني ص 463.

أمام الكثيرين من الناس لكسب عيشهم من حرفة نسخ الكتب حيث أن العديد من أصحاب حوانيت الوراقة كانت تستخدم أعداداً كبيرة من النساخين مقابل أجر ورواتب ثابتة، وكذلك استخدمت المكتبات العامة والخاصة جمهرة من الفنيين والمهرة في حرفة النسخ، وقد اشتهر أهل الأندلس بالمهارة العالية والدقة الفائقة في فن نسخ الكتب وتجليدها حتى بلغت شهرتهم الآفاق في ذلك الزمن.

* * *

لقد نافست قرطبة، عاصمة الأندلس، بغداد والقاهرة وغيرها من المدن الإسلامية الأخرى التي اشتهرت بأنها مراكز للعلوم والفنون والثقافة فأصبحت «سوقاً نافقة (رائجة) للعلم وكعبة لرجال الأدب وجذبت مساجدها الأوروبيين الذين وفدوا إليها لارتشاف العلم من مناهله والتزود من الثقافة الإسلامية»[30].

وشهرة قرطبة كمركز ثقافي وعلمي جذب إليها من كل حدب وصوب «أكثر العلماء علماً، وأشد الطلاب ذكاء وحرصاً، جاؤوا من المقاطعات المختلفة، ومن خارج إسبانيا، وجاء معهم أمهر الناسخين، وأذكى الوراقين، وتعاون الجميع على أن يجعلوا من قرطبة سيدة التجارة والصناعة... وتلقت صناعة الكتاب وهواية الكتب وبدأت تزداد مع اتساع التعليم انتشاراً، دفعة جديدة قوية بإقامة مصانع الورق في طليطلة وشاطبة»[31].

والحقيقة التي لا يمكن إنكارها أو تجاهلها، انه لم يكن أهل قرطبة وحدهم عاشقين للكتب والمكتبات ولكن هذا كان حال الغالبية العظمى من العرب والمسلمين الذين اشتهروا بحب القراءة والشغف بها، وعشقوا الكتب، فعرفوا المكتبات واهتموا بإنشائها على اختلاف أنواعها عامة، وخاصة، ومدرسية، وفي المساجد، وعرفوا تجارة الكتب التي لم تكن معروفة بشكل منظم قبل الحضارة الإسلامية فكانت هدية أخرى قدمتها الحضارة العربية الإسلامية للبشرية، حيث

(30) حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي. ط 8. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1973 م، جـ 3، ص 337.

(31) خوليان ريبيرا، ص 189 -190.

«أن تاجر الكتب لم يعرف كوسيط لنقل الثقافة، ومتاجر الكتب كمراكز للثقافة في المدينة، قبل أن يفعل العرب ذلك»[32].

واقتناء الكتب في الحضارة العربية الإسلامية لم يكن مقتصراً على العلماء والأمراء والحكام فقط «بل كان هواية العرب على اختلاف طبقاتهم». فكل متعلم من أكبر كبراء الدولة إلى بائع الفحم، ومن قاضي المدينة إلى مؤذن المسجد، هو زبون دائم عند بائع الكتب. إن متوسط ما كانت تحتويه مكتبة خاصة لعربي في القرن العاشر، كان أكثر مما تحويه مكتبات الغرب (أوروبا) مجتمعة»[33].

وقد كتب خوليان ريبيرا واصفاً نهاية عصر ازدهار الثقافة والعلم ونهاية الكتب والمكتبات في مدينة قرطبة قائلاً:

«ولكن ذلك العصر (الذي) بلغ الغاية من البهاء والروعة، لم يستمر طويلاً، وسادت الحرب الأهلية في قرطبة بعد أيام المنصور، وافتتح البربر، ومنهم الجانب الأكبر من القوات الملكية، عصراً من الفوضى والهمجية، فهم يسرقون القصور، ويحرقون المكتبات، ورحلت الأسر القرطبية الغنية إلى المحافظات، وهرب الطلاب والأساتذة من العاصمة، وأنشأوا مراكز تربوية جديدة، ونشروا هواية حب الكتب في المدن التي رحلوا إليها، والتي أصبحت فيها بعد عواصم لدول ملوك الطوائف، وانفصلت عن طاعة السلطان المركزية المتردية، وظلت في قرطبة العاصمة تتجادل وتتهاوى تدريجياً، إلى أن سقطت نهائياً. ورغم ذلك واصلت عاصمة إسبانيا الإسلامية دورها، مركزاً رئيسياً للحياة الأدبية والعلمية في تلك الأيام، وازدهرت فيها صناعة الكتاب وكثر عشاقه....»[34].

ولقد صدق أبو البقاء الرندي في مرثيته التي رثا فيها الأندلس، حين ذكر قرطبة بقوله:

وأين قـرطبـة دار العلوم فكم　　من عالم قد سما فيها لـه شأن

---

(32) زيغريد هونكه. شمس العرب تسطع على الغرب. ط 2. ترجمة فاروق بيضون وكمال دسوقي. بيروت: المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر، 1969 م، ص 390.

(33) نفس المصدر، ص 388.　　(34) خوليان ريبيرا، ص 215.

آراء ابن مسكويه في الأخلاق والاجتماع والتربية

من خلال تهذيب الأخلاق

الدكتور: محمد بن عمران

جامعة الفاتح - الجماهيرية العظمى

مدخل:

لقد حاول فلاسفة العالم البحث عما يخرج الإنسان من المرتبة الدنيئة الحيوانية الوضيعة، إلى المرتبة السامية الرفيعة التي اختصه الله تعالى بها، لكي يرتفع من مصاف الحيوان، إلى مرتبة أعلى خُلق من أجلها، وهي خلافة الله في الأرض، لينشر فيها العدل والمساواة والتعاون والخلق الفاضل.

وقد عالج ابن مسكويه[1] هذه المسألة التي تعتبر من أهم محاور بحوث علم

(1) ابن مسكويه هو: أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب بن مسكويه. عالم، مؤرخ، وفيلسوف. اشتغل بعدة فروع من المعرفة كالكيمياء، والفلسفة، والمنطق، والأدب، والتاريخ. عاش في أصفهان، وتوفي بها عام 1030 م.

ونقول «ابن مسكويه» لأن فريقاً من المؤرخين والكتاب العرب قد جعلوه كذلك، منهم مثلاً: البيهقي، وشمس الدين الشهروزري، وابن الخطيب. ولكن نجد فريقاً آخر من علماء المسلمين قد سموه «مسكويه»، ومنهم مثلاً: أبو حيان التوحيدي، والثعالبي، والقفطي.

ومهما يكن، فهذا الخلاف ليس بذي أهمية كبرى، إلا أننا نحب أن نشير إلى أن «ياقوت» صاحب =

الأخلاق في الكثير من كتاباته، وهو كمفكر اجتماعي نجده دائماً يقول: إن الإنسان لم يخلق ليعيش وحده كسائر الحيوانات والبهائم الأخرى، بل إنه في حاجة إلى التعليم والتعاون مع غيره في قضاء حوائجه.

وفي هذا البحث المتواضع سأحاول استخلاص آراء ابن مسكويه في الأخلاق والاجتماع والتربية، من خلال كتابه «تهذيب الأخلاق»، أو بتعبير آخر، سأحاول من خلال دراستنا وتحليلنا لأفكار ابن مسكويه أن أبيِّن ما هو مفهومه للأخلاق، وما هو مفهومه للاجتماع، وما هو مفهومه للتربية؟.

الأخلاق:

ابتدأ ابن مسكويه حديثه عن الأخلاق بمقدمة بيَّن فيها أن الأخلاق تعني الأفعال الإرادية للإنسان، وهي المقصودة عنده بالبحث والنظر بالذات، لأنها تميز الإنسان عن سائر الحيوانات الأخرى التي تعتبر أفعالها «لا إرادية»، حيث إنها تفتقد قوة الفكر والتمييز.

يقول ابن مسكويه: «ولما كان الإنسان من بين الموجودات كلها هو الذي يلتمس له الخلق المحمود، والأفعال المرضية، وجب أن لا ننظر... في قواه وملكاته وأفعاله التي يشارك بها سائر الموجودات»[2]. بل ننظر في أفعاله وقواه وملكاته التي تخصه كإنسان، والتي تتم بها إنسانيته وفضائله، وهي الأمور الإرادية «التي تتعلق بها قوة الفكر والتمييز»[3].

وبتعبير آخر، يقول ابن مسكويه: إن الإنسان من بين سائر الموجودات «له

= «معجم الأدباء»، قد قال: إن ابن مسكويه كان مجوسياً ثم أسلم. ولكن هذا الرأي ليس من السهل تصديقه، لأنه لن يكون بمقدور إنسان حديث العهد بالإسلام أن يكون في مستوى ابن مسكويه في فهمه للإسلام، وانتفاعه به انتفاعاً كبيراً في تأسيس نظريته الأخلاقية.

وعلى أية حال، إن ابن مسكويه لا يعيبه الإسلام بعد التمجس، إن لم يكن يشرفه، إذ اهتدى بعد ضلال، ونجا بنفسه من شرور الكفر والالحاد.

(2) ابن مسكويه، أحمد بن محمد. تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق. تحقيق: ابن الخطيب. الطبعة الأولى، القاهرة: المطبعة المصرية ومكتباتها، 1398، ص 19.

(3) ابن مسكويه، نفس المصدر، ص 19.

فعل خاص به، لا يشاركه فيه غيره، وهو ما صدر عن قوته المميزة... فكلما كان تمييزه أصح، ورويته أصدق، واختياره أفضل، كان أكمل في إنسانيته...»[4] وسعادته أيضاً مرتبطة بنوعية الأفعال الإنسانية التي تصدر عنه، بحسب التمييز والروية.

وقد قسم ابن مسكويه الأفعال الإنسانية الإرادية إلى قسمين هما:

1 ـ أفعال إرادية خيرة،

2 ـ وأفعال إرادية شريرة،

«وذلك أن الغرض المقصود من وجود الإنسان، إذا توجه الواحد منا إليه، حتى يحصل، هو الذي يجب أن يسمى به خيراً أو سعيداً.... فإذن، الخيرات هي الأمور التي تحصل للإنسان بإرادته وسعيه في الأمور التي لها وجد الإنسان، ومن أجلها خلق. والشرور هي الأمور التي تعوقه عن هذه الخيرات بإرادته وسعيه، أو كسله وانصرافه»[5].

وقد قسم ابن مسكويه أيضاً الكمال الإنساني إلى قسمين، لأن الإنسان في نظره له قوتان: قوة عالمة، وقوة عاملة.

وهو، أي الإنسان، يشتاق بالقوة الأولى إلى العلوم والمعارف.

ويشتاق بالثانية إلى «نظم الأمور وترتيبها»[6].

1 ـ فكماله الأول بالقوة العالمة. التي يشتاق بها إلى العلوم، هو أن يصير الإنسان «في العلم بحيث يصدق نظره، وتصح بصيرته، وتستقيم رويته، فلا يغلط في اعتقاد، ولا يشك في حقيقة»[7].

2 ـ أما كماله الثاني بالقوة العاملة، فهو الكمال الخلقي للإنسان، ومبدؤه من

---

(4) ابن مسكويه، نفس المصدر، ص 20.
(5) ابن مسكويه، نفس المصدر، ص ص 19 - 20.
(6) ابن مسكويه، نفس المصدر، ص 49.
(7) ابن مسكويه، نفس المصدر، ص 50.

ترتيب قواه وأفعاله الخاصة بها، حتى لا تتغالب، وحتى تتسالم هذه القوى فيه، وتصدر أفعالها كلها بحسب قوته المميزة، منتظمة مرتبة كما ينبغي، وينتهي إلى التدبير المدني الذي يرتب الأفعال والقوى بين الناس، حتى تنتظم ذلك الانتظام، ويسعدوا سعادة مشتركة، كما كان ذلك في الشخص الواحد»[8].

فالكمالان، إذن، متممان لبعضهما بعضاً، أو هما بمنزلة الوجهين للعملة الواحدة، في نظر ابن مسكويه، فالكمال النظري بمنزلة الصورة، والكمال العملي في مرتبة المادة، «وليس يتم أحدهما إلا بالآخر، لأن العلم مبدأ، والعمل تمام، والمبدأ بلا تمام يكون ضائعاً، والتمام بلا مبدأ يكون مستحيلاً»[9].

ولكن كمال الإنسان ـ كما ينبهنا ابن مسكويه ـ لا يكون إلا في اللذات المعنوية، التي تغذي النفس بغذائها الملائم لها، وهو: العلم والمعرفة، والزيادة في المعقولات، وقبول الحق حيث كان، ومع من كان، والابتعاد عن الباطل والكذب كيف كان، ومع من جاء، والارتباط بالصدق دائماً. «فمن اتفق في الصبا أن يربى على أدب الشريعة، ويؤخذ بوظائفها وشرائطها حتى يتعود، ثم ينظر بعد ذلك في كتب الأخلاق حتى تتأكد تلك الآداب والمحاسن في نفسه بالبراهين، ثم ينظر في الحساب والهندسة حتى يتعود صدق القول، وصحة البرهان، فلا يسكن إلا إليها، ثم يتدرج في منازل العلوم حتى يبلغ إلى أقصى مرتبة الإنسان، فهو السعيد الكامل»[10].

إذن، إن الأخلاق، في نظر ابن مسكويه، هي عبارة عن خيرات وفضائل. وقد تقدم أن الخيرات هي الأشياء التي تحصل للإنسان بإرادته وسعيه، في الأمور التي خُلق الإنسانُ من أجلها أو وُجد.

وما دام الإنسان قد خُلق ليكون خيِّراً، فإنه يجب أن يجتهد في الوصول إلى الخيرات، ويحرص عليها، لأنها كماله، ويتجنب بالتالي الشرور التي تعوقه عنها،

(8) ابن مسكويه، نفس المصدر، ص 50.
(9) ابن مسكويه، نفس المصدر، ص 50.
(10) ابن مسكويه، نفس المصدر، ص 60.

وتنقص حظه منها.

أما الفضائل، فقد جعلها ابن مسكويه أربعة أجناس، وهي: -

1 - الحكمة: وقد وصفها بأنها «فضيلة النفس الناطقة المميزة» التي يجب أن تعلم «الأمور الإلهية، والأمور الإنسانية»، أو أن تعرف المعقولات، «أيها يجب أن يُفعل، وأيها يجب أن يُغفل»(11).

2 - الشجاعة: وهي «فضيلة النفس الغضبية، وتظهر في الإنسان بحسب انقيادها للنفس الناطقة المميزة، واستعمال ما يوجبه الرأي في الأمور الهائلة»(12).

3 - العدالة: وهي «فضيلة للنفس» تحدث لها من اجتماع الفضائل الثلاث الأخرى. «ويحدث للإنسان بها سمة يختار بها أبداً الانصاف من نفسه على نفسه أولاً، ثم الانصاف والانتصاف من غيره وله»(13).

4 - العفة: وهي «فضيلة الحس الشهواني». وتظهر هذه الفضيلة في الإنسان عندما يكون قادراً على أن «يصرف شهواته بحسب الرأي»، بشرط أن يوافق التمييز الصحيح - كما يقول ابن مسكويه - حتى لا ينقاد الإنسان لشهواته. «ويصير بذلك حراً غير متعبد لشيء منها»(14).

إذن.. يكون الإنسان فاضلاً، خيراً، سعيداً، وحراً، إذا كانت أفعاله الإرادية توصف بقوة التمييز والروية والتفكير.

ولا شك أن الحالة النفسية للإنسان تؤثر تأثيراً بالغاً في تشكيل وإبراز سلوك وخلق هذا الإنسان، في اقترابه أو بعده من الفضائل والخيرات، خصوصاً إذا علمنا أن ابن مسكويه نفسه قد عرف الخلق بأنه «حال للنفس داعية لها إلى أفعالها»(15). ثم جعل الحالة النفسية نوعين هما: -

---

(11) ابن مسكويه، نفس المصدر، ص 26.
(12) ابن مسكويه، نفس المصدر، ص 26.
(13) ابن مسكويه، نفس المصدر، ص ص 26 - 27.
(14) ابن مسكويه، نفس المصدر، ص 26.
(15) ابن مسكويه، نفس المصدر، ص 41.

1 ـ نوع طبيعي مزاجي، «كالإنسان الذي يحركه أدنى شيء نحو غضب، ويهيج من أقل سبب». أو «كالذي يضحك ضحكاً مفرطاً من أدنى شيء يعجبه»[16].

2 ـ نوع مكتسب بالعادة والتدريب. «وربما كان مبدؤه بالروية والفكر، ثم يستمر عليه، أولاً فأولاً، حتى يصير ملكة وخلقاً»[17].

إن السبب الذي جعل ابن مسكويه يقسم الحالة الخلقية للنفس إلى نوعين هو أن قدماء الحكماء والفلاسفة قد اختلفوا في الخلق. وقد أشار ابن مسكويه إلى هذا الاختلاف فقال: ـ

1 ـ إن بعض الحكماء قالوا: «من كان له خلق طبيعي لم ينتقل عنه»[18].

2 ـ وقال البعض الآخر: «ليس شيء من الأخلاق طبيعياً للإنسان، ولا نقول إنه غير طبيعي. وذلك أنا مطبوعون على قبول الخلق، بل ننتقل بالتأديب والمواعظ، إما سريعاً أو بطيئاً»[19].

والظاهر أن ابن مسكويه قد أخذ بالرأي الثاني، لأن الرأي الأول في نظره «يؤدي إلى إبطال قوة التمييز والتعقل، وإلى رفض السياسات كلها، وترك الناس همجاً مهملين، وإلى ترك الأحداث والصبيان على ما يتفق أن يكونوا عليه بغير سياسة ولا تعليم، وهذا ظاهر الشناعة جداً»[20].

وقد أشار ابن مسكويه إلى الفلسفة الرواقية التي كان لها رأي آخر في الخلق، وهو أن كل الناس «يخلقون أخياراً بالطبع، ثم بعد ذلك يصيرون أشراراً بمجالسة أهل الشر، والميل إلى الشهوات الرديئة التي لا تقمع بالتأديب»[21].

(16) ابن مسكويه، نفس المصدر، ص 41.
(17) ابن مسكويه، نفس المصدر، ص 41.
(18) ابن مسكويه، نفس المصدر، ص 41.
(19) ابن مسكويه، نفس المصدر، ص 41.
(20) ابن مسكويه، نفس المصدر، ص 41.
(21) ابن مسكويه، نفس المصدر، ص 42.

هذا هو رأي الرواقيين، وقد خالفهم فيه فلاسفة آخرون حيث ظنوا «أن الناس خلقوا من الطينة السفلى، وهي كدر العالم، فهم لأجل ذلك أشرار بالطبع، وإنما يصيرون أخياراً بالتأديب والتعليم. إلا أن فيهم من هو في غاية الشر، لا يصلحه التأديب، وفيهم من ليس في غاية الشر، فيمكن أن ينتقل من الشر إلى الخير بالتأديب من الصبا، ثم بمجالسة الأخيار وأهل الفضل»[22].

وأما أرسطو فقد كان وسطاً بين الرأيين السابقين، حيث قال: ـ «إن الشرير قد ينتقل بالتأديب إلى الخير، ولكن ليس على الإطلاق»، لأنه بالتأديب وتكرير المواعظ، وأخذ الناس بالسياسات الجيدة، لا بد أن تؤثر «ضروب التأثير في ضروب الناس، فمنهم من يقبل التأديب ويتحرك إلى الفضيلة بسرعة، ومنهم من يقبله ويتحرك إلى الفضيلة بإبطاء»[23].

والظاهر ـ كما ذكرنا أعلاه ـ أن ابن مسكويه قد أخذ برأي أرسطو في الأخلاق. وقد قسم الناس أخلاقياً إلى ثلاث فئات: ـ

1 ـ فئة خيّرة بفطرتها، ولكنها القلة.

2 ـ وفئة شريرة بطبيعتها، لا تصير إلى الخير أبداً، وهي الكثرة.

3 ـ وفئة تنتقل بين الخير والشر، وفقاً لأساليب التربية، ومخالطة الأشرار، أو مصاحبة أهل الخير[24].

الاجتماع:

ولما كانت الخيرات في الأفعال الإرادية هي «إما باختيار الأفضل والعمل به، وإما باختيار الأدون والميل إليه». وأيضاً، لما كانت الخيرات الإنسانية وملكاتها، التي في النفس كثيرة، «ولم يكن في طاقة الإنسان الواحد القيام بجميعها، وجب أن يقوم بجميعها جماعة كثيرة منهم»[25].

(22) ابن مسكويه، نفس المصدر، ص 42.
(23) ابن مسكويه، نفس المصدر، ص 43.
(24) ابن مسكويه، نفس المصدر، ص ص 43 -45.
(25) ابن مسكويه، نفس المصدر، ص 22.

يمكن أن نعتبر هذا الرأي هو بداية الحديث عن العلاقات الاجتماعية وأهميتها لبني البشر. لقد أسس ابن مسكويه هذه العلاقات على مبدأ العدل والمساواة والتكامل الاجتماعي، القائم على المحبة والألفة، الذي هو ضروري لاستمرار العمران البشري. إنه يقول: ـ

«إن الإنسان من بين جميع الحيوان لا يكتفي بنفسه في تكميل ذاته، ولا بد له من معاونة قوم كثيري العدد، حتى يتمم به حياة طيبة، ويجري أمره على السداد».

وهنا يستشهد ابن مسكويه برأي بعض الحكماء الذين يقولون بأن الإنسان مدني بالطبع. وهذا يعني احتياجه «إلى مدينة فيها خلق كثير، لتتم له السعادة الإنسانية»[26].

ولذلك وجب وجود جماعة كثيرة، مجتمعة في زمان واحد، من أجل تحصيل هذه السعادة المشتركة، وتكميل كل واحد منهم بمعاونة الآخرين له، «فتكون الخيرات مشتركة، والسعادة مفروضة بينهم، فيتوزعونها حتى يقوم كل واحد منهم بجزء منها، ويتم للجميع بمعاونة الجميع الكمال الأنسي»[27].

وما دام الإنسان اجتماعياً بطبعه، فهو دائماً في حاجة لبني جنسه، في حاجة إلى معاونتهم لقضاء مصالحه وتحقيق سعادته. إن الإنسان محتاج إلى غيره، ومضطر «إلى مصافاة الناس، ومعاشرتهم العشرة الجميلة، ومحبتهم المحبة الصادقة، لأنهم يكملون ذاته، ويتممون إنسانيته، وهو أيضاً يفعل بهم مثل ذلك»[28].

أو بتعبير آخر، إن الناس يجب أن يحب بعضهم بعضاً، «لأن كل واحد يرى كماله عند الآخر، ولولا ذلك لما تمت للفرد سعادته. فيكون إذن كل واحد

(26) ابن مسكويه، نفس المصدر، ص ص 37 -38.
(27) ابن مسكويه، نفس المصدر، ص ص 22 -23.
(28) ابن مسكويه، نفس المصدر، ص 38.

بمنزلة عضو من أعضاء البدن، وقوام الإنسان بتمام أعضاء بدنه»[29].

وبما أن الإنسان «أنس بالطبع، وليس بوحش ولا نفور» فإنه يجب أن لا ننسى «أن هذا الأُنْسَ الطبيعي في الإنسان هو الذي ينبغي أن نحرص عليه، ونكتسبه مع أبناء جنسنا، حتى لا يفوتنا بجهدنا واستطاعتنا، فإنه مبدأ المحبات كلها»[30].

ولكن، كيف نكتسب أو يحدث الأنس؟.

يقول ابن مسكويه مجيباً على هذا السؤال: ـ إنها الشريعة والعادات الحسنة التي تدعو إلى اللقاءات والاجتماعات في المناسبات الدينية والاجتماعية فيحصل من خلالها الأنس. فالشريعة إنما أوجبت على الناس: ـ

أولاً: ـ أن يجتمعوا كل يوم خمس مرات في مساجدهم، «وفضلت صلاة الجماعة على صلاة الآحاد، ليحصل لهم هذا الأنس الطبيعي الذي هو فيهم بالقوة، حتى يخرج إلى الفعل، ثم يتأكد بالاعتقادات الصحيحة التي تجمعهم...، والدليل على أن غرض صاحب الشريعة ما ذكرناه، أنه أوجب على أهل المدينة بأسرهم أن يجتمعوا كل أسبوع يوماً بعينه، في مسجد يسعهم، ليجتمع أيضاً شمل أهل المحال والسِّكك في كل أسبوع، كما اجتمع شمل أهل الدور والمنازل في كل يوم»[31].

ثانياً: ـ إن الشريعة أوجبت أيضاً أن يجتمع «أهل المدينة مع أهل القرى... المتقاربين، في كل سنة مرتين في مصلى، بارزين مصحرين [صلاة العيدين]، ليسعهم المكان، ويتجدد الأنس بين كافتهم، وتشملهم المحبة الناظمة لهم»[32].

ثالثاً ـ ثم أوجبت الشريعة أن يجتمع الناس في العمر كله مرة واحدة،

(29) ابن مسكويه، نفس المصدر، ص 23.
(30) ابن مسكويه، نفس المصدر، ص 153.
(31) ابن مسكويه، نفس المصدر، ص 153.
(32) ابن مسكويه، نفس المصدر، ص 154.

وذلك أثناء تأدية فريضة الحج. ولم يخصص من العمر وقت محدد، ليتسع لهم الزمان، «وليجتمع أهل المدن المتباعدة، كما اجتمع أهل المدينة الواحدة، ويصير حالهم في الأنس والمحبة، وشمول الخير والسعادة، كحال المجتمعين في كل سنة، وفي كل أسبوع، وفي كل يوم، فيجتمعوا بذلك إلى الأنس الطبيعي، وإلى الخيرات المشتركة»[33].

هذا هو مفهوم الأُنْس عند ابن مسكويه، أما مفهوما العدل والتكافل الاجتماعي فقد حددهما في إطار الألفة والتعاون الاجتماعي والاقتصادي، وفقاً لضرورة الحاجة التي تفرض وجودها في المجتمع الإنساني. حيث إن الناس هم ـ كما أشرنا ـ مدنيون بالطبع، ولا يتم لهم عيش إلا بالتعاون، ولذلك ـ يقول ابن مسكويه ـ يجب «أن يخدم بعضهم بعضاً، ويأخذ بعضهم من بعض، ويعطي بعضهم بعضاً»[34]، لأن «الحاجة صادقة، والضرورة داعية إلى حال تجمع وتآلف بين أشتات الأشخاص، ليصيروا بالاتفاق والائتلاف كالشخص الواحد، الذي تجمع أعضاؤه كلها على العقل الواحد النافع له»[35].

فالرجل وزوجته، مثلاً، أو الزوجان بينهما «خيرات مشتركة، ومنافع مختلفة، وهما يتعاونان عليها، أعني الخيرات الخارجة عنها، وهي الأسباب التي تعمر بها المنازل، فالمرأة تنتظر من زوجها تلك الخيرات، لأنه هو الذي يكتسبها ويحضرها، وأما الرجل فإنه ينتظر من زوجته ضبط تلك الخيرات، لأنها هي التي تحفظها وتديرها، لتثمر ولا تضيع، فمتى قصر أحدهما اختلفت المحبة وحدثت الشكايات. . .»[36].

وهذا يعني أن التناسب في العلاقات بين الزوجين قد اختل، وعلى العدالة أن تعيد هذا التناسب إلى ما كان عليه، فالعادل، إذن، «من شأنه أن يساوي بين الأشياء غير المتساوية». ولكن هذا العادل يجب أن يكون «عالماً بطبيعة الوسط

(33) ابن مسكويه، نفس المصدر، ص 154.
(34) ابن مسكويه، نفس المصدر، ص 126.
(35) ابن مسكويه، نفس المصدر، ص 149.
(36) ابن مسكويه، نفس المصدر، ص 156.

حتى يمكنه أن يرد الطرفين إليه»[37].

وقد ضرب ابن مسكويه مثالاً آخر لذلك، وهو ما أسماه بمثال «الربح والخسران»، في باب المعاملات، فقال: ـ

إن الربح والخسران في المعاملات هما «طرفان، أحدهما زيادة، والآخر نقصان، فإذا أخذ أقل مما يجب، صار إلى جانب النقصان، وإن أخذ أكثر مما يجب، كان خارجاً إلى جانب الزيادة»[38]. ولكن الشريعة «هي التي ترسم في كل هذه الأشياء التوسط والاعتدال»[39].

والدينار ـ في نظر ابن مسكويه ـ هو المقوم للأشياء المختلفة، ويسوي بينها، «ويزيد في شيء، وينقص في آخر»، حتى تصح المشاركات والمعاملات بين الناس، «ويتبين وجه الأخذ والاعطاء»، فيحصل بذلك الاعتدال وتستوي المعاملة، وهذا هو العدل المدني الذي تعمر به المدن[40].

وقد سبق القول أن الناس في حاجة إلى بعضهم بعضاً. وتبيَّن أن كل إنسان قد يجد تمامه عند صاحبه، وأن الضرورة تستدعي أن يستعين الناس ببعضهم بعضاً، خصوصاً وأن الناس «مطبوعون على النقصان، ومضطرون إلى تماماتها».

والمثال الذي يضربه ابن مسكويه في هذا المقام هو: إذا «أخذ الاسكاف من النجار عمله، وأعطاه عمله، فهي المعاوضة، إذا كان العملان متساويين، ولكن ليس يمنع مانع أن يكون عمل الواحد خيراً من عمل الآخر، فيكون الدينار هو المقوِّم والمسوّي بينهما»[41].

ولكن، كما ينبهنا ابن مسكويه، ليس الدينار هو كل شيء. ومن أحبَّ

(37) ابن مسكويه، نفس المصدر، ص 126.
(38) ابن مسكويه، نفس المصدر، ص 126.
(39) ابن مسكويه، نفس المصدر، ص 126.
(40) ابن مسكويه، نفس المصدر، ص 127.
(41) ابن مسكويه، نفس المصدر، ص 127.

الدينار حباً مفرطاً لم يؤهل لأن يكون خيّراً وعادلاً، لأن حرص الإنسان «على جمع المال يصده عن استعمال الرأفة، وامتطاء الحق، وبذل ما يجب، ويضطره إلى الخيانة والكذب، والاختلاق، والزور، ومنع الواجب»[42].

فالواجب على الإنسان، إذن، أن يكون خيّراً. «وخير الناس خيرهم لأهله وعشيرته والمتصلين به. . .»[43].

التربية:

ولكن الخير المطلق، الذي يتشوق إليه الإنسان دائماً، لا يتم تحقيقه إلا إذا استطعنا أن نغرس في هذا الإنسان، منذ صغره، فضيلة «الحياء» أو «الخوف من ظهور شيء قبيح منه».

يقول ابن مسكويه: «فإذا نظرت إلى الصبي، فوجدته مستحيياً، مطرقاً بطرفه إلى الأرض، غير وقاح الوجه، ولا محدقاً إليك، فهو أول دليل نجابته، والشاهد لك أن نفسه قد أحست بالجميل والقبيح، وأن حياءه هو انحصار نفسه خوفاً من قبيح يظهر منه، وهذا ليس بشيء أكثر من إيثار الجميل، والهرب من القبيح، بالتمييز والعقل، وهذه النفس مستعدة للتأديب، صالحة للعناية، لا يجب أن تهمل، ولا تترك»[44].

ومعنى هذا أن وقت تربية الطفل قد حان، عندما نلاحظ ظهور فضيلة الحياء عليه، لأنها دليل نجابته وتعقله، وتمييزه بين الحسن والقبيح، ولهذا، يجب أن لا يسمح لهذا الطفل بمخالفة الأطفال الآخرين الذين تنعدم فيهم هذه الفضيلة، أو لهم عادات سيئة، خوفاً من تأثره بهم، لأن نفس الصبي ساذجة، «لم تنتعش بعد بصورة، وليس لها رأي، ولا عزيمة، تميلها من شيء إلى شيء. فإذا انتعشت بصورة وقبلتها، نشأ عليها واعتادها»[45].

(42) ابن مسكويه، نفس المصدر، ص ص 32 -33.
(43) ابن مسكويه، نفس المصدر، ص 32.
(44) ابن مسكويه، نفس المصدر، ص 67.
(45) ابن مسكويه، نفس المصدر، ص 67.

وما دام الطفل قد بدأت تظهر عليه فضيلة الحياء، فإن أول شيء ينبغي أن نعلِّمه له هو «حب الكرامة»، عن طريق التقيد والالتزام بالمبادىء والأمور الدينية، لا الدنيوية. فيجب: ـ

أولاً: ـ أن «يمدح الاخيار عنده، ويمدح هو في نفسه إذا ظهر شيء جميل منه، ويخوف من المذمة على أدنى قبيح يظهر منه».

ثانياً ـ أن «يزيد عنده خلق النفس، والترفع عن السَّرَف في المآكل خاصة، وفي اللذات عامة. ويُحَبَّب إليه إيثار غيره على نفسه بالغذاء، والاقتصار على الشيء المعتدل والاقتصاد في التماسه».

ثالثاً: ـ أن يُطالب الطفلُ «بحفظ محاسن الأخبار، والأشعار، التي تجري مجرى ما تعوده بالأدب، حتى يتأكد عنده، بروايتها وحفظها، والمذاكرة بها، جميع ما قدمنا»، وهو الحياء والأدب. فيُمدح الطفلُ «بكل ما يظهر منه من خلق جميل، وفعل حسن، ويكرم عليه»[46].

ولكن إن خالف الطفل ذلك، بأن بدر منه ما يسيء، لأول مرة، فإن ابن مسكويه يرى أننا يجب أن لا نلتفت إلى هذا السلوك، ولا نوبِّخ الطفل عليه، خصوصاً إذا حاول الطفل نفسه إخفاء فعلته. فإن عاد إلى مثل هذا السلوك مرة ثانية، وبخناه عليه سراً، وحذرناه من معاودته.

ولكن يجب أن لا نكرر توبيخنا للطفل على أفعاله السيئة، لأننا بهذا السلوك سنجعل الطفل يتعود على التوبيخ، ولن يكون له ذلك كالرادع يمنعه من معاودة ما استقبحناه منه.

يقول ابن مسكويه: فإن ارتكب الطفل في بعض الأوقات أي سلوك سيء، «فالأولى أن لا يُوَبَّخ عليه، ولا يكاشف بأنه أقدم عليه، بل يتغافل عنه تغافل من لا يخطر بباله أنه قد تجاسر على مثله، ولا هَمَّ به، لا سيما إن ستره الصبي، واجتهد في أن يخفي ما فعله عن الناس، فإن عاد فليوبخ سراً، وليعظم

---

(46) ابن مسكويه، نفس المصدر، ص ص 67 -69.

عنده ما أتاه، ويحذر من معاودته. فإنك إن عودته التوبيخ، والمكاشفة، حملته على الوقاحة، وحرضته على معاودة ما كان استقبحه، وهان عليه سماع الملامة في ركوب قبائح اللذات التي تدعو إليها نفسه...»[47].

ومن بين قبائح اللذات التي ينبغي تقويمها أولاً «طريقة الأكل». فيجب أن نعلّم الطفل آداب الطعام، فنفهمه أولاً أن الأكل إنما يراد للصحة، «لا للذة، وأن الأغذية كلها إنما خلقت... لتصح بها أبداننا... فهي تجري مجرى الأدوية، ليتداوى بها الجوع، والألم الحادث منه»[48].

ولهذا، إذا جلس الطفل مع غيره على مائدة الطعام، يجب أن لا يكون هو المبادر بالأكل، «ولا يديم النظر إلى ألوانه... ويقتصر على ما يليه. ولا يسرع في الأكل... ولا يلطخ يده، ولا ثوبه، ولا يلحظ من يواكله،... ويعود أن يؤثر غيره بما يليه...»[49].

ولكن -كما يشير ابن مسكويه- يجب أن لا يأكل الطفل حتى ينهي أولاً جميع واجبات ووظائف الأدب والدروس التي يتعلمها، وأن يتعب تعباً كافياً في ذلك.

وما دام الحياء والسلوك الحسن هما المحوران اللذان تدور حولهما نصائح وإرشادات ابن مسكويه الأخلاقية للطفل، فإننا نجده يقوّم كثيراً من العادات، سواء منها ما يتعلق بالأكل، كما أشرنا أعلاه، أو ما يتعلق بعادة النوم، فإن ابن مسكويه ينتقد النوم الكثير للطفل، لأنه في نظره يميت قلب الطفل وذهنه. إن ابن مسكويه يمنع على الطفل أيضاً أن لا يبصق أمام الآخرين في فصول الدراسة، أو في المجالس العامة، أو غيرها، «ولا يتمخط، ولا يتثاءب بحضرة غيره، ولا يضع رجلاً على رجل، ولا يضرب رجلاً على رجل، ولا يضرب تحت ذقنه بساعده، ولا يعمد رأسه بيديه، فإن هذا دليل الكسل»[50].

---

(47) ابن مسكويه، نفس المصدر، ص 69.
(48) ابن مسكويه، نفس المصدر، ص 69.
(49) ابن مسكويه، نفس المصدر، ص 70.
(50) ابن مسكويه، نفس المصدر، ص ص 71-72.

ومن باب الأدب والاحترام أيضاً، يجب أن يتعلم الطفل قلة الكلام، «فلا يتكلم إلا جواباً، وإذا حضر من هو أكبر منه اشتغل بالاستماع منه، والصمت له»[51].

وهكذا يتعلم الطفل أن يكون مطيعاً لوالديه ومعلميه ومؤدبيه، وينظر إليهم بعين التقدير والاحترام، ويهابهم. وإذا ضربه المعلم، مثلاً، يجب «أن لا يصرخ، ولا يستشفع بأحد، فإن هذا من فعل المماليك، ومن هو خوار ضعيف»[52].

وإذا فرغ الطفل من تعليمه، ينبغي أن يسمح له باللعب، بشرط أن يكون لعباً جميلاً، لا تعب ولا ألم فيه، ليستريح من عناء التعليم والتأديب.

وفي الختام، إن ابن مسكويه يرى أن هذه القواعد الأخلاقية ليست نافعة للأطفال وحدهم فقط، بل هي أيضاً في غاية الأهمية والنفع للكبار، لأنها تعود الجميع محبة الفضائل، وتجنب الرذائل، فيعتادون ضبط النفس «عما تدعوهم إليه من اللذات القبيحة، وتكفهم عن الانهماك في شيء منها، والفكر فيها، وتسوقهم إلى... التقرب إلى الله عز وجل»[53].

وإذا أردنا أن نعقب على آراء ابن مسكويه التربوية، كخاتمة لهذا البحث المتواضع، فإننا نستطيع أن نقول إن ابن مسكويه قد فرق بوضوح بين التربية والتعليم.

فالتربية، في نظره، تعني النمو المتكامل لكل جوانب الشخصية، بينما التعليم يعني تدريب الفرد أو الجماعة على أداء بعض الواجبات بصورة كاملة وفعالة. فالإنسان، مثلاً، قد يُعَلم ليصبح محامياً ناجحاً، أو ضابطاً أو طبيباً ماهراً، ولكن تربيته قد تكون ناقصة أو ضعيفة، فيكون هذا الإنسان صاحب أخلاق رديئة أو سلوك سيىء.

---

(51) ابن مسكويه، نفس المصدر، ص 72.
(52) ابن مسكويه، نفس المصدر، ص 73.
(53) ابن مسكويه، نفس المصدر، ص 73.

إذن ـ كما نلاحظ ـ أن عامل الدين قد أخذ مكاناً هاماً وكبيراً في تفكير ابن مسكويه التربوي، وقد استمد من الدين الإسلامي كل الغايات والأهداف ذات المعنى والمضمون للتربية والتعليم.

وغرض التربية الأسمى عند ابن مسكويه، في هذا المضمار، هو تكوين الشخصية عند الطفل.

ويعني بتكوين الشخصية هو خلق وتطوير تلك الصفات والمزايا الخلقية الرفيعة في الطفل، مثل الحق، والفضيلة، والعدل.

وأحب أن ألاحظ هنا أن أغلب فلاسفة التربية المحدثين يرون أن الغاية القصوى التي يجب أن يسعى إلى تحقيقها المربون في هذا العصر هو تغذية الإنسان بالاستقامة، ونقاء الشخصية وطهرها.

تقويم المعلم الجامعي

الدكتور: نبيل عبد الحليم متولي
قسم أصول الدين والتربية . جامعة أم درمان الإسلامية (السودان)

يحتل المعلم مكانة هامة ورئيسية في العملية التربوية، ومع أهمية العناصر الأخرى، إلا أن المعلم هو أكثرها أهمية. فهو الذي يضطلع بأخطر مهمة وهي تحقيق التغييرات المطلوبة في الأطفال والشباب[1].

فإذا كان الموقف التعليمي يتضمن الكتاب المدرسي والوسائل التعليمية، وما يحتويه الفصل من أثاث وأدوات وما إلى ذلك، والعلاقات المتفاعلة بين من يضمهم الموقف التعليمي، فإن المعلم هنا هو الذي يقود ويوجه عناصر الموقف التعليمي ليجعلها أكثر تنظيماً وترتيباً، بما ينعكس على التعلم من قيم واتجاهات ومعارف وخبرات.

وهذا الدور الهام للمعلم، لم يكن وليد هذا العصر الحديث، بل أن المجتمعات في العصور والثقافات القديمة وكذلك العصور الوسطى، وقد آمنت

---

(1) **Castetter, W.B.: The Personnel Function in Education** Adminstration. New York: MocMillan Pablishing Co. Inc, 1971, p. 5.

بمثل هذا الدور الهام، وجاء هذا التأييد أكثر مع ظهور عصر تكنولوجيا التعليم.

فعلى الرغم من تميز هذا العصر بالانفجار المعرفي الضخم والتطبيقات العلمية في مختلف الميادين، وظهور أدوات ووسائل تساهم كثيراً في نقل المعرفة إلى مختلف فئات الجماهير، فإن دور المعلم في قيادة الموقف التعليمي ما زال له الأهمية.

فقد أدخل التقنيون التلفاز التعليمي والدائرة التلفازية المغلقة وأجهزة الفيديو، . . لكي تساعد في نقل المعارف للتلاميذ، واعتقد معها بعض التربويين أن دور المعلم قد أصبح هامشياً، إلا أن ذلك لم يحدث ولم يهمّش دور المعلم في الموقف التعليمي[2]. وبالنظر في الجديد في مجال تقويم المعلم وما يسمى باسلوب المساءلة أو المحاسبة والذي يتطلب من المعلم (وغيره من رجال التربية كالموجهين) أن يقدم تقارير عن طلابه مرتبطة بمستويات أدائهم وبطريقة قابلة للقياس[3]. فإن هذه الطريقة قد تجاهلت بعض نتائج (مخرجات) عملية التعليم والتعلم والتي لا يمكن قياسها وتقديرها بصورة كمية، وبالتالي تكون قد أهدرت جانباً من أداء المعلم وأثره على تلاميذه.

كل هذه الأمور توضح لنا أهمية المعلم في العملية التعليمية، وضرورة مراعاة الجانب الإنساني له وأثره على التلاميذ من خلال اكسابهم قيماً وسلوكيات واتجاهات، لا يمكن للأجهزة الحديثة أن تكسبها للتلاميذ، وكذلك لا يمكن قياسها بالاختبارات الموضوعية المكتوبة.

هذا عن أهمية المعلم بصفة عامة، أما عن معلم التعليم الجامعي، فإن الأمر يزداد تعقيداً أكثر، حيث تناط به وظائف ومهام أكثر، وبذلك تزداد مواصفات اختياره أكثر.

---

(2) أحمد حسن عبيد: فلسفة النظام التعليمي وبنية السياسه التربوية (القاهرة: مكتبة أنجلو المصرية، 1976م. ص 273.

(3) علي الشخيبي: المحاسبية التعليمية، مجلة دراسات تربوية، تصدرها رابطة التربية الحديثة بالقاهرة، الجزء (11). المجلد 3، مارس 1988 م، ص 64-65.

وبتعقد وظائف المعلم الجامعي، فإن الأمر يتطلب إجراء تقييم لهذه الوظائف. وفي ضوء طرق التقييم تلك فإن المعلم الجامعي يوجه اهتماماته ويتكيف معها حتى يحصل على الترقية المطلوبة أو العلاوة المالية الأعلى.

وهنا يمكن أن نطرح عدة تساؤلات حول هذا الموضوع، وهي:

1 ـ ما وظائف عضو هيئة التدريس بالجامعة؟ وما أهمها بالنسبة لعضو هيئة التدريس، وكذلك للجهات التي تتولى عملية التقييم؟ وما طرق تقييم عضو هيئة التدريس بالجامعة، ودرجة موضوعيتها، وأهمها؟

2 ـ ما الجوانب التي يهتم بها الفكر التربوي الإسلامي في شخصية المعلم؟

3 ـ ما مدى توفر صفات ووظائف المعلم الجامعي المسلم في أساتذة جامعة أم درمان الإسلامية، من وجهة نظر الطلاب؟.

والإجابة على هذه التساؤلات هي ما تسعى إليه الدراسة الحالية.

هدف الدراسة:

تهدف هذه الدراسة إلى: ـ

1 ـ تحديد أهم الجوانب التي يتم تقييمها في وظائف عضو هيئة التدريس بالجامعات العربية، ومقارنة ذلك بما هو مناظر في الفكر التربوي الإسلامي.

2 ـ تقييم الأستاذ الجامعي من وجهة نظر الطلاب، مع أخذ جامعة أم درمان الإسلامية كمجتمع للدراسة. وللوصول إلى هدفي الدراسة، فإننا سوف نقسم البحث إلى شقين: يعالج الشق الأول من البحث هدف الدراسة الأول، والشق الثاني يعالج الهدف الثاني (الدراسة الميدانية).

ونبدأ بعرض الشق الأول للدراسة:

الاطار النظري:

تسعى الجامعات إلى تحقيق ثلاثة أهداف هي: العمل على نمو المعرفة عن

طريق البحث العلمي المتعمق والعمل على نشر هذه المعرفة عن طريق التدريس للأجيال الجديدة من الشباب، والعمل على خدمة المجتمع عن طريق تقديم المشورة الفنية إلى جماعات المجتمع ومؤسساته في مجالات التخصص كافة[4].

وفي ضوء هذه الأهداف الثلاثة التي تعلنها الجامعات القديمة والحديثة في لوائحها، يمكن أن نحدد الوظائف التي يقوم بها أعضاء هيئات التدريس الجامعية، وهي: [5].

* الأداء في التدريس.

* الأداء في البحوث والإنتاج العلمي.

* الأداء في الأنشطة الأخرى داخل وخارج الجامعة.

فبالنسبة للكفاءة التدريسية: فإن بعض الأساتذة بالجامعة يعتقدون أن دواعي الاهتمام بالتدريس أقل إذا ما قورنت بالاهتمام بالبحث والإنتاج العلمي. ويبررون ذلك بأن: [6].

البحوث تحمل طابع التحدي، وطريقها يحتاج إلى التحرز والدقة والعناية، لأن مصيرها إلى النشر.

كما أن سمعة الأستاذ تعتمد على قدر ما ينشره ونوعية البحوث التي يتناولها. وأيضاً اعتماد المعايير المطبقة عند ترقية أعضاء الجهاز الأكاديمي، وعند زيادة رواتبهم، على تقييم البحوث، وبشكل رئيسي، ولا يلتفت إلى الكفاءة في التدريس.

كما أن البعض الآخر يحمل في رأسه الكثير من المفاهيم الخاطئة عن

---

(4) صلاح الدين جوهر: التقييم الذاتي في مجال العمل الأكاديمي الجامعي، حولية كلية التربية، جامعة قطر، السنة (4)، العدد (4)، 1985م ص 17.

(5) صلاح الدين جوهر: المرجع السابق، ص 18.

(6) صلاح عبد المنعم حوطر: دراسات في علم النفس التربوي (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية 1979م، البحث الخامس بعنوان تقويم الكفاءة التدريسية بالجامعات)، ص 173.

التدريس الجامعي والاعداد له، فيتصورون خطأ أن:[7].

ـ البحث هو أهم وظائف الجامعة.

ـ أن الحصول على الدكتوراه يعني (كفاءة المعلم) وقدرته على التدريس.

ـ أن التدريس (هواية) وليس (صنعة)، ولذلك يجب ألا نجبر الأستاذ الجامعي على طرق تدريبية معينة.

ـ أن التدريس الجامعي يجب ألا يتقيد بأساليب معينة، استناداً لمبدأ الحرية الأكاديمية.

ـ أن المواد التربوية (علم النفس، وطرق التدريس، ووسائل تعليمية) يحتاج إليها تعليم التلاميذ الصغار، بينما التدريس للطلاب الكبار ليس في حاجة لمثل هذا الإعداد التربوي.

هذا بالإضافة إلى أن الاخفاق في الكفاءة التدريسية، قد يترتب عليه زيادة ظاهرة التسرب الناتج عن كثرة الرسوب والإعادة، وكذلك ضعف مستويات أداء الخريجين.

وهذا ما دفع بالكثير من رؤساء الجامعات إلى الاهتمام المتزايد بوظيفة الجامعة التدريسية وبضرورة إعداد وتدريب الأستاذ الجامعي على طرق التدريس ووسائله قبل أن ينضم إلى هيئة التدريس بالجامعة.

واتجهت الأبحاث إلى الاهتمام بوضع الكفاءة التدريسية في تعريف إجرائي، ومقارنة ذلك بما يجب أن يكون عليه التدريس الكفء.

وهذا يدفعنا إلى الحديث عن تقييم الكفاءة التدريسية لأعضاء الجهاز الأكاديمي بالجامعة، وكذلك التقييم العام لأداء هؤلاء الأعضاء.

وقبل الحديث عن تقييم الأستاذ الجامعي، ينبغي القول: ـ[8].

---

(7) محمد عزت عبد الموجود: التعليم العالي وإعداد هيئة التدريس، مجلة دراسات تربوية، القاهرة الجزء (11)، المجلد (3)، مارس 1988 م، ص 43.

(8) صلاح الدين جوهر: مرجع سابق ص 18.

إن نفراً غير قليل ما زالوا يرفضون فكرة تقييم أدائهم، بحجة أن أساليب التقييم المستخدمة لا تخلو من عدم الموضوعية، والبعد عن الثبات والشمولية. وحقيقة الأمر أن تقييم الأداء للأستاذ الجامعي ليس بالأمر السهل، كما أنه ليس بالأمر المستحيل، ويكفي للتدليل على ذلك أن نذكر أن نتائج الدراسات والممارسات المتعددة قد أثبتت أنه لا يوجد حتى يومنا هذا طريقة أو أسلوب معين لتقييم أداء عضو الجهاز الأكاديمي خلو تماماً من العيوب والمشكلات.

طرق تقييم عضو هيئة التدريس بالجامعة:

تختلف وتتعدد طرق تقييم عضو هيئة التدريس بالجامعة، من حيث السهولة والصعوبة، ومن حيث الموضوعية والذاتية، ومن حيث التخصص. ومن هذه الطرق:[9]

1 ـ تقارير رؤساء الأقسام.

2 ـ رأي الطلبة (بطرق رسمية أو غير رسمية).

3 ـ زيارة الزملاء داخل قاعات الدرس، مع إجراء حوار ونقاش وتوصيات.

4 ـ اللجان الخاصة التي تكلف بمهمة التقييم.

5 ـ عمداء الكليات.

6 ـ فحص محتوى المقررات ونوعية الاختبارات المستخدمة.

7 ـ درجة الاقبال على المقررات الاختبارية التي يقوم بتدريسها عضو هيئة التدريس.

8 ـ التقييم الذاتي.

---

(9) صلاح الدين جوهر: مرجع سابق ص 20.

* صلاح عبد المنعم حوطر: مرجع سابق ص. ص 177-180.

9 ـ أداء الطلبة في الامتحانات.

10 ـ تسجيلات الصوت والصورة من داخل قاعة المحاضرات.

11 ـ مستوى أداء الخريجين في وظائفهم.

وعند استخدام إحدى هذه الطرق لتقييم الكفاية التدريسية لعضو الجهاز الأكاديمي، ينبغي أن نضع في اعتبارنا أنها لا تخلو من جوانب النقد والمحاذير، لذا فإن الجامعات كثيراً ما تلجأ إلى استخدام أكثر من طريقة لتضمن درجة كبيرة من الموضوعية.

ويهمنا من هذه الطرق المتعددة، إحدى الطرق الشائعة والهامة في تقييم الكفاية التدريسية لعضو الجهاز الأكاديمي، وهذه الطريقة هي: ـ

تقييم الطلاب للأساتذة:

لكل طريقة من طرق تقييم الكفاية التدريسية لعضو الجهاز الأكاديمي، مميزاتها وعيوبها، فمن مميزات هذه الطريقة: ـ[10]

1 ـ أنها لا تعتمد على اقحام آخرين على الأستاذ لملاحظته في قاعة الدرس، مثلما يحدث في طريقة زيارات زملاء الأستاذ، وبذلك يصبح أداء الأستاذ طبيعياً ليس فيه اضطراب أو مبالغة. وفي هذا الموقف الواقعي يستطيع الطلاب أن يتعرفوا على أداء الأستاذ من خلال عدة مواقف وليس موقفاً واحداً.

2 ـ الطلبة باستطاعتهم أن يتعرفوا على نقاط القوة والضعف في أداء الأستاذ داخل قاعة الدرس.

3 ـ اشراك الطلبة في تقييم أساتذتهم، يجعلهم أكثر نشاطاً وفاعلية في جامعتهم، خاصة إذا ما استمعت إدارة الجامعة أو الكلية إلى نتائج هذا التقييم. كما أنه يمكن أن ينتقل إشراك الطلبة في تطوير العملية التعليمية إلى مجالات

(10) صلاح الدين جوهر: مرجع سابق ص 23.
ـ صلاح عبد المنعم حوطر: مرجع سابق، ص. ص 185-186.

أخرى مثل الإداريين وأي عمليات تطوير أو نشاط للجامعة داخل أو خارج الجامعة.

4 ـ يستخدم نتائج هذا التقييم مع نتائج تطبيق طرق أخرى لقياس الكفاية التدريسية، في الترقيات لوظائف أعلى أو العلاوات. فلا يتم الاقتصار فقط على الإنتاج العلمي والبحوث.

ومن الانتقادات الموجهة لهذه الطريقة:

1 ـ إن طلاب الجامعة لا يمكن الركون إلى رأيهم بشيء كبير من الموضوعية والدقة العلمية المطلوبة.

2 ـ إذا اعتمد على هذه الطريقة لتقييم الأستاذ، فسوف تفسد العلاقة بين الأستاذ والطالب، حيث يتجه الأستاذ إلى استرضاء الطالب، ويتسابق الأساتذة فيما بينهم للحصول على أعلى تقدير من الطلاب.

ومن ذلك يمكن القول ان اعتماد هذه الطريقة لتقييم الأستاذ الجامعي، قد يكتنفها بعض الصعوبات والسلبيات، ولكن إذا ما توفرت بعض الشروط لتطبيق هذه الطريقة، فإن الأمر سوف يتحسن كثيراً، ومن هذه الشروط: ـ[11]

1 ـ أن يتوفر عدد كاف من الطلبة في المقرر.

2 ـ أن يكون لدى المدرس عدد كاف من المقررات يقوم بتدريسها.

3 ـ أن يتم اختيار الطلبة بطريقة عشوائية.

4 ـ أن تتحرر آراء الطلبة من المؤثرات الخارجية غير المواتية وقت التعبير عن آرائهم في أداء مدرسيهم. ويمكن إضافة ملاحظات أخرى لتطبيق هذه الطريقة: ـ

1 ـ زيادة وعي الطلاب ـ عن طريق وسائل الإعلام المتوفرة بالجامعة ـ بأهمية الطريقة وهدفها، وما يترتب عليها من نتائج تتعلق بتطوير طريقة التدريس

(11) صلاح الدين جوهر: مرجع سابق، ص 24.

وزيادة إسهام الطلاب في حياة مجتمعهم الجامعي.

2 ـ إجراء حوار مع الأساتذة لإقناعهم بأهمية الطريقة، حتى يمكن أن يتقبلوا نتائج التطبيق.

3 ـ ألا تستغل نتائج التطبيق استغلالاً سيئاً بغرض التشهير أو الغاء العقود أو ما شابه ذلك، بل لصالح العملية التربوية وتطويرها للأفضل.

4 ـ ألا يعتمد عليها بشكل رئيسي في تقييم الأستاذ، بل يجب الاستعانة بوسائل أخرى حتى تكتمل الصورة الحقيقية عن الأستاذ الجامعي موضع التقييم.

مما سبق عرضه يتبين أن وظيفة عضو هيئة التدريس بالجامعة تتحدد في ثلاث وظائف هي التدريس والبحث العلمي وخدمة المجتمع، ولكن هذه الوظائف لم تَحْظَ بنفس درجة الاهتمام، فقد اهتم الأساتذة بأبحاثهم العلمية على حساب التدريس وخدمة المجتمع، وذلك نتيجة تركز اهتمام اللجان العلمية للتقييم بجانب البحث العلمي. ولكن تنبهت الجامعات أخيراً لجانب الكفاية التدريسية وأولته عنايتها، عن طريق برامج تدريبية منظمة، خاصة جامعة القاهرة. وعلى الرغم من أهمية الكفاية التدريسية للمعلم إلا أنه لا يمكن إهمال الجوانب الأخرى في شخصية المعلم، والتي أكدت عليها كثير من الدراسات التي تناولت الصفات الشخصية والمهنية للمعلم الناجح، ومن هذه الدراسات: ـ

دراسة أحمد زكي صالح (1965 م):[12]

حيث استخلص من خلال عينة قوامها (70) إحصائياً تربوياً الصفات المهنية والشخصية، حيث صنفها في مجموعتين كل مجموعة تشمل عشرين صفة. ومن الصفات الشخصية: القدرة على اتباع التعليمات، العلاقة بالرؤساء، الاتزان الانفعالي، مراعاة آداب اللياقة، تعدد الخبرات وسعة المعلومات، سرعة الفهم.. الخ، ومن الصفات المهنية: الدقة في إعداد الدروس، دقة التعبير، القدرة على

---

(12) أحمد زكي صالح: بطاقة تقويم المدرس (القاهرة، مطبعة النهضة المصرية، 1965 م).

الربط، القدرة على التقويم، الحساسية بمشكلات التلاميذ، علاقته بالطلاب، طريقة التدريس.. الخ.

دراسة كاظم ولي أغا (1976 م): [13]

حيث توصل من خلال دراسته الميدانية على عدد من أساتذته الجامعات والموجهين ونظار المدارس والمعلمين، إلى تحديد السمات الشخصية والمزاجية والخلقية للمعلم، والتي صنفها في خمسة أبعاد أو صفات هي:

(أ) صفات خلقية اجتماعية: مثل التمسك بالأخلاق والمثل العليا والصدق والإخلاص في العمل والعدالة والتعاون..... الخ.

(ب) صفات مزاجية: مثل النظام والدقة في المواعيد والاتزان الانفعالي والمرونة والتكيف والتعاطف مع التلاميذ.

(ج) الاتجاه نحو مهنة التعليم: وتشمل الثقافة والاطلاع، حب المهنة، القدرة على إيصال المعلومات.

(د) اللياقة البدنية والمظهر العام: وتشمل صحة الجسم، وحسن المظهر، وفصاحة اللسان، وحسن الأداء.

(هـ) السمات العقلية: وتشمل الذكاء والاستعداد العقلي.

دراسة منير كامل ورشدي فام (1966): [14]

والتي اتبع فيها تقديرات الطلاب لمدرسيهم للحصول على صفات المعلم الناجح، وحددها في ثلاث مجموعات:

(أ) معلومات عن المدرس ومهارته الفنية المهنية.

---

(13) كاظم ولي أغا: قياس الصفات الشخصية اللازم توفرها لدى معلمي المرحلة الابتدائية وعلاقة ذلك بنجاحهم المهني، رسالة دكتوراه غير منشورة. كلية البنات جامعة عين شمس، 1976 م.

(14) منير كامل، رشدي فام: تقديرات التلاميذ لمعلميهم، بحث ميداني (القاهرة مطابع البلاغ، 1966 م.

(ب) اتجاهات المدرس وقيمه (الحرص على المواعيد، علاقته بالطلاب).

(ج) سمات المدرس الشخصية (المظهر العام، ضبط النفس، حب العمل).

تقرير لجنة استراتيجية تطوير التربية في البلاد العربية (1978):[15]

حيث أشار التقرير إلى دور المعلم العربي في تنفيذ ما جاء بهذه الاستراتيجية، لذا عليه أن يجمع بين صفات شخصية أساسية، وقدرات علمية، ومهارات فنية. كذلك لا بد أن يتصف بحسن الفهم، ووضوح التفكير، والرغبة في البحث والقدرة عليه، ولا بد كذلك أن يتصف بقدرته على العمل في جماعات وفهم ديناميانها، والشعور بالمسؤولية، والقدرة على التأثير في الآخرين، والثقة بالنفس وفي الآخرين.

دراسة حسين سليمان قورة (1970):[16]

وأشارت إلى عدد من السمات ينبغي توفرها فيمن يتصدى لمهنة التعليم، والتي تتمثل في:

(أ) الحب والإخلاص للعمل المهني: ويقوم على دعائم ثلاث هي، الالمام التام بالمادة التعليمية، الإيمان بأن العمل المهني يخدم بعض المبادىء والنظريات الهادفة للإصلاح، القدرة على التصرف بحكمة في مواقف التدريس.

(ب) الصلة الطيبة بالطلاب.

(ج) سعة الأفق الثقافي (الإلمام بأوضاع المجتمع من حوله).

(د) الاهتمام بالتعليم المصاحب (المظهر العام وحركاته في الشرح

---

(15) المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم/ تقرير لجنة استراتيجية تطوير التربية في البلاد العربية (المنظمة) القاهرة، 1979 م ص 561.

(16) حسين سليمان قورة: (وجهة نظر، في تقويم المدرس)، صحيفة التربية، السنة 22، العدد (4)، مايو 1970 م (القاهرة، رابطة خريجي معاهد وكليات التربية، 1970 م. ص 44-46.

والكلام، وتصرفاته الشخصية في غير أوقات الدراسة بالفصل).

(هـ) حسن بداهة التصرف.

وإذا ما انتقلنا إلى الفكر التربوي الإسلامي لنتعرف على إضافاته بالنسبة لسمات أو صفات المعلم الناجح، فإننا نجده يؤكد على بعض الحقائق:(17)

(أ) أن المعلم المسلم هو بالضرورة عالم، وعلى أقل تقدير فيما يقدمه لطلبته.

(ب) أن المعلم المسلم هو طالب علم مهما علت مكانته العلمية.

(ج) أن عمل المعلم هو طاعة من أعظم الطاعات لله ونوع من العبادة.

(د) أن فضل المعلم مرتبط بإخلاصه النية لربه وإلزامه بما يقتضيه علمه.

(هـ) أن للمعلم دوراً في نقل المعرفة وتشكيل اتجاهات الأفراد وتوجيههم.

(و) أن المعلم يتعدى نشاطه التدريسي، ويرتبط بمكانته الاجتماعية وأدواره التي يحتلها في مجتمعه المدرسي والمحلي والإنساني.

وفي ضوء تلك الحقائق، فإن الفكر التربوي الإسلامي يؤكد على جانبين هامين في شخصية المعلم المسلم وهما: ـ

1 ـ الجانب الإيماني والذي يتمثل في إيمانه الصادق بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقضاء خيره وشره.

2 ـ الجانب الخلقي: والذي يتمثل في الإخلاص، أي ألا يقصد بعمله وسعة علمه إلا مرضاة الله والوصول إلى الحق، وكذلك **الصدق** فيما يدعو إليه وأن يطبق ما يقوله على نفسه ليكون قدوة لطلابه **﴿يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون، كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون﴾** (الصف: 2-3)، وكذلك **الصبر** على معاناة تعليم أبنائه الطلاب ولا يتعجل نتائج عمله، وكذلك

(17) عمر محمد التومي الشيباني: من أسس التربية الإسلامية (ليبيا، طرابلس، منشورات الشركة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، 1979 م) ص 71-89.

العدل بين طلابه ولا يميل لأحد ولا يفضل أحداً على أحد إلا بالحق **﴿ولا يجرمنكم شنئان قوم على ألا تعدلوا. اعدلوا هو أقرب للتقوى واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون﴾** (المائدة: 8).

وإلى جانب هذين الجانبين، يقر الفكر التربوي الإسلامي بالجوانب الأخرى التي أكدتها الدراسات في مجالات العلوم النفسية والتربوية، وهي:

* الجوانب الانفعالية والوجدانية.
* الجوانب العقلية.
* الجوانب البدنية والمظهرية.
* الجوانب المهنية.

والتي سبق بيان جانب منها في أثناء عرضنا للدراسات سالفة الذكر.

وهذه الصفات ينبغي أن تؤخذ بشكل متكامل، فهي تكمل بعضها البعض، وقل أن تكتمل في شخص واحد. وعلى هذا إذا أردنا أن نقوم بعملية تقييم للمعلم - في ضوء الفكر التربوي الإسلامي بصفة خاصة - فيجب أن ينظر إليه نظرة متكاملة تجمع كل الصفات السابقة، بحيث لا تفصل جانباً عن بقية الجوانب الأخرى، كأن نقيّم جانب الكفاية التدريسية أو الجانب البحثي العلمي، ونترك بقية الجوانب الأخرى الإيمانية والخلقية والجسمية،... إلخ.

إننا يجب أن نراعي أن المعلم إنسان متكامل الابعاد والشخصية، وأن محاولة تقييمه أمر صعب ومعقد ومتداخل الجوانب والأبعاد (الإيمانية، والخلقية، والنفسية، والعقلية، والجسمية، والمهنية).

وللوصول إلى طريقة لتقييم معلم التعليم الجامعي، فإن الأمر يستلزم مراجعة دقيقة شاملة للطرق المختلفة لعملية التقييم - والتي سبق عرضها بالبحث - بالإضافة إلى مراعاة بعد الإنتاج العلمي المتميز. ويمكن في هذا الصدد أن تتعاون عدة جهات أو مؤسسات، يهمها أمر تقييم المعلم الجامعي وزيادة كفاءته، في اختيار أنسب هذه الطرق. ويأتي هنا دور الكليات في تطبيق الطرق والأدوات وتحليلها بشكل موضوعي وبإشراف جهات عليا محايدة.

بعد عرض الشق الأول من البحث، ويمثل الإطار النظري، نأتي إلى الجانب الميداني، والذي يهدف إلى تقييم الأستاذ الجامعي من وجهة نظر الطلاب مع أخذ جامعة أم درمان الإسلامية كمجتمع للدراسة. على أن يراعي هذا التقييم جانباً من الأبعاد التي أهملتها طرق تقييم الأستاذ الجامعي الحالية.

وسوف يتم الإجراء الميداني على ثلاث خطوات رئيسة: ـ

1 ـ بناء استبيان يحقق هدف الدراسة الميدانية.

2 ـ اختيار عينة عشوائية من طلاب جامعة أم درمان الإسلامية ليطبق عليهم الاستبيان.

3 ـ تحليل نتائج التطبيق.

فبالنسبة لبناء الاستبيان:

ففي ضوء وجهة النظر التي تم عرضها في الإطار النظري للبحث، حاول الباحث أن يصمم أداة تجمع عدداً من الأبعاد لشخصية المعلم تكون موضع ملاحظة دقيقة من الطلاب، وعلى أن تشمل هذه الأبعاد جوانب إيمانية واجتماعية ومهنية وخلقية. ويجب التنويه على أن هذه الأداة تهدف إلى المساعدة في تقييم المعلم الجامعي، وذلك بجانب الطرق الأخرى المثبتة والمعمول بها، وأن الأداة تلقي الضوء على جوانب في شخصية المعلم يرى الفكر التربوي الإسلامي أهميتها في شخصية المعلم المسلم، وقد تكون بعض هذه الجوانب غير هامة لدى بعض المفكرين والتربويين غير الإسلاميين.

وعلى ذلك فقد تضمن الاستبيان ثمانية محاور رئيسية هي:

1 ـ الانتظام في الحضور.

2 ـ المظهر العام.

3 ـ سلوكيات عامة.

4 ـ التمكن من المادة العلمية.

5 ـ تطبيقات المادة العلمية في الحقل الإسلامي.

6 ـ طريقة التدريس.

7 ـ العلاقة بالطلاب.

8 ـ استخدام اللغة العربية.

وتحت كل محور من المحاور الثمانية عدد من العناصر توضح أبعاد هذا المحور. وعلى ذلك فقد تضمن الاستبيان في صورته النهائية (42) عبارة موزعة على المحاور الثمانية، تقابل كل عبارة مقياساً متدرِّجاً خماسي البعد.

وبالنسبة لاختيار العينة:

فتضم جامعة أم درمان الإسلامية أربع كليات هي: الشريعة والعلوم الاجتماعية، وأصول الدين والتربية، والآداب والبنات.

ونظراً لتعقد الإجراءات في كلية البنات، وكذلك قرب نهاية العام الدراسي فقد استبعد الباحث كلية البنات من مجتمع الدراسة، مع العلم بأن نسبة كبيرة من الأساتذة الذين يقومون بالتدريس بكلية البنات، هم أصلاً بالكليات الثلاث الأخرى.

وحتى تكون آراء الطلاب موضوعية وجادة وتتميز بالعمق فإن الباحث أخذ عينته من طلبة الفرقتين الثالثة والرابعة فقط، كما قام الباحث بنفسه بعمليات التطبيق مع توضيح أهداف البحث والإجابة عن جميع استفسارات الطلاب قبل بدء ملء الاستبيان. وجاءت عينة البحث بعد حذف الاستمارات الغير مكتملة أو الغير جادة، على النحو الآتي:

كلية الشريعة: (20) طالباً بالفرقة الثالثة + (36) طالباً بالرابعة = (56) طالباً.

كلية أصول الدين: (45) طالباً بالفرقة الثالثة + (53) طالباً بالرابعة = (98) طالباً.

كلية الآداب: (20) طالباً بالفرقة الثالثة + (15) طالباً بالرابعة = (35) طالباً.

أي أن مجموع طلبة العينة النهائية = (189) طالباً.

وتجدر الإشارة هنا أن الباحث قام بتطبيق أداة بحثه على جميع الطلاب بالفرقتين الثالثة والرابعة بكلية أصول الدين والتربية، والذين ينتظمون في حضور المحاضرات. وبالنسبة لكليتي الشريعة والآداب فقد اختار الباحث محاضرة القرآن الكريم والتي يجتمع فيها جميع التخصصات.

وقد بلغت عدد الاستمارات التي تم توزيعها على الطلاب (225) استمارة، وتم جمع (249) استمارة، وبعد فرزها واستبعاد غير المكتمل منها أو غير الجاد، وصل العدد إلى (189) استمارة.

ويتضح من ذلك أن الباحث حاول بقدر وسعه أن يشمل التطبيق أكبر عدد ممكن من طلاب الجامعة بالفرقتين الثالثة والرابعة ولكن عدد الطلاب المنتظمين في حضور المحاضرات لم يكن بالكثير، نظراً لأن فترة تطبيق البحث جاء بعد انتهاء إجازة نصف العام، والتي تمتد لدى بعض الطلاب إلى أكثر من المدة المقررة لظروف المواصلات والكوارث المترتبة على الفيضان والسيول.

بالنسبة لتحليل النتائج:

فهذه تنقسم إلى مرحلتين، المرحلة الأولى تناقش نتائج التطبيق على عينة البحث ككل والمرحلة الثانية تناقش الفروق القائمة بين استجابات طلاب الكليات الثلاث بالجامعة. ونبدأ بالمرحلة الأولى:

المحور الأول: الانتظام في الحضور:

والجدول التالي يوضح نتائج تطبيق الاستبيان.

جدول رقم (1)

يبين استجابات الطلاب لمدى انتظام أستاذهم في الحضور

الاستجابات	كثيراً وبدرجة متوسطة		بدرجات متفاوتة		لا يحدث ولايحدث أبداً	
العبارات	ك	٪	ك	٪	ك	٪
يحافظ على الحضور بداية المحاضرة	96	50.8	84	44.4	9	4.8
ينهي المحاضرة في وقتها المحدد بالضبط	118	62.4	50	26.5	21	11.1
منتظم في حضوره المحاضرات بصفة عامة	114	60.3	62	32.8	13	6.9
يلتمس الأعذار الواهية لالغاء المحاضرة	46	24.4	29	15.3	114	60.3

ومن الجدول السابق يتبين ما يأتي: ـ

1 ـ بالنسبة للمحافظة على الحضور في بداية المحاضرة، فقد رأى نصف عدد طلاب العينة أن الأساتذة يراعون ذلك بدرجة متوسطة أو كثيراً، وأما باقي الطلبة فقد رأوا أن بعض الأساتذة لا يراعي ذلك في أوقات ليست بالقليلة، وهؤلاء الطلاب تصل نسبتهم إلى (44.4٪)، أي أنهم يقتربون من نصف العينة.

2 ـ بالنسبة لتوقيت إنهاء المحاضرة: فقد تبين أن أقل قليلاً من ثلثي العينة (62.4٪) يرى أن أساتذتهم ينهي محاضرته في نهايتها بالضبط، وأما المعارضون لذلك فقد وصلت نسبتهم إلى (11.1٪)، مما يدل على تواجد بعض الأساتذة الذين ينهـون محاضراتهم مبكراً، مما يمكن اعتباره حالات خاصة. ويؤيد ذلك أن الطلاب الذين يرون أن أستاذهـم يقف بين الأمرين، أي أحياناً ينهيها مبكراً وأحياناً ينهيها في وقتها المحدد بلغت (26.5٪) وهي نسبة لا بأس بها، وإذا ما أضيفت إلى النسبة الأولى، فإن الموقف بصفة عامة يتضح منه أن القليل يخرج مبكراً من المحاضرة والكثير ينتظر إلى نهايتها محافظاً على وقت مادته وطلابه ومراعياً لضميره ووازعه الأخلاقي.

3 ـ بالنسبة للانتظام في الحضور: فإن حوالى 60٪ من عينة البحث ترى أن أستاذهم منتظم في حضور محاضراته وأنه لا يتغيب بأسباب واهية وإنما مضطراً.

أما باقي العينة، فقد رأى ما يقرب من ثلثها (32.8٪) أن الأمر يحدث بدرجات متفاوتة، وأن (24.3٪) من العينة يرى أن الأساتذة تلتمس الأعذار الواهية كأسباب تبيح لهم الغياب.

مما سبق يمكن أن نصل إلى أن نسبة كبيرة من الأساتذة حريصة كل الحرص على مواعيد المحاضرات سواء في بدايتها أو نهايتها، وأن البعض (ما يقرب من الثلث) يخرج مبكراً عن موعد انتهاء المحاضرة وكذلك يدخل محاضرته متأخراً. والحال كذلك بالنسبة للانتظام في الحضور والغياب لأسباب غير موضوعية، فالحالات التي تمارس ذلك (عدم الانتظام والغياب) بدون أسباب موضوعية موجودة ونسبتها ليست بالقليلة. وهذا يتطلب من إدارات الكليات والجامعة أن تكون أكثر ضبطاً وحزماً لهذه الأمور حتى لا تصبح ظاهرة مرضية تصيب بأذاها بقية الأساتذة.

المحور الثاني: المظهر العام

والجدول التالي يوضح نتائج الاستبيان:

جدول رقم (2)
يبين استجابات الطلاب تجاه المظهر العام للأساتذة

الاستجابات / العبارات	كثيرة وبدرجة متوسطة		بدرجات متفاوتة		لا يحدث ولا يحدث أبداً	
	ك	٪	ك	٪	ك	٪
طيب الرائحة		68.2	46	24.3	14	7.5
يهندم شعر رأسه		54.5	35	18.5	51	27.0
ملابسه نظيفة		92.6	10	5.3	4	2.1
ملابسه ليست بالضيقة		58.7	18	9.5	60	31.8

ومن الجدول السابق يتبين ما يأتي: -

1 - بالنسبة للرائحة الطيبة: فقد تبين أن ثلثي عينة الطلاب (68.2٪)

أيدت أن الأساتذة رائحتهم طيبة في كثير من الأوقات، بينما رأى (24.3٪) من العينة أن ذلك يحدث بدرجات متفاوتة، وكانت نسبة من رأى أن ذلك لا يحدث (أو لا يحدث أبداً) هي (7.5٪) وهي نسبة ضعيفة.

2 ـ بالنسبة لهندمة شعر الرأس: فقد ذكر (27٪) من العينة أن الأساتذة لا تهندم شعر رأسها، وأن ما يزيد عن النصف بقليل (54.5٪) هي التي أيدت هندمة شعر رأس الأساتذة. وهذا يوضح أن عدداً يقترب من الثلث أو يزيد من الأساتذة لا تهندم شعر رأسها ولا تهتم به.

3 ـ بالنسبة لنظافة الملبس: فقد أيدت معظم أفراد العينة (92.6٪) هذه الصفة الحسنة في الأساتذة، وهذا أقل ما يمكن أن يلتزم به الأستاذ الجامعي، والحمد لله أنهم متمسكون بهذه الصفة وهذا السلوك والمظهر الحسن.

4 ـ بالنسبة لإظهار مفاتن الجسم: وذلك بارتداء ملابس ضيقة تظهر مفاتن جسمه، فقد جاءت النتائج على غير ما هو متوقع من أساتذة يتسمون بأخلاق إسلامية مظهراً وسلوكاً. فقد رأى (31.8٪) من العينة أن ذلك يحدث، وهي نسبة مرتفعة رغم أنها أقل من ثلث العينة. ولعل ارتفاع هذه النسبة تأتي عن عدم فهم المبحوثين للعبارة والتباس الأمر عليهم.

مما سبق يتضح المظهر العام لأساتذة جامعة أم درمان الإسلامية، مطمئن إلى حد ما، فهم غالباً ما تكون ملابسهم نظيفة، كما أن أكثر من ثلثيهم يشتم منه رائحة طيبة أو على الأقل لا تنبعث منه رائحة منفرة (مثل رائحة العرق).

هذه هي المظاهر الإيجابية لأساتذة الجامعة، أما المظاهر السلبية، والتي لم تصل لحد كونها «ظاهرة»، فإنها تتمثل في عدم الاهتمام بتسوية وهندمة شعر الرأس، وكذلك ارتداء ملابس ضيقة (البنطلون والقميص) تظهر مفاتن الجسم بشكل معيب.

وقد يرجع السلوك السلبي الأخير إلى تخلي عدد كبير من السودانيين عن ارتداء الزي القومي الإسلامي (الجلباب الواسع)، وخاصة الأخوة العائدين من البعثات الخارجية، والذين تطبعوا بطباع أهل الغرب في ارتداء القميص

والكرافتة والبنطلون الضيق. وقد يفسر الأمر بوجود بعض الأساتذة الأجانب (غرب وغيرهم) منتدبون للجامعة، وتتمثل فيهم مثل هذه الصفة.

المحور الثالث: سلوكيات عامة:

وتتضمن عشر عبارات، نتائجها موضحة بالجدول التالي:

جدول رقم (3)

يبين استجابات الطلاب تجاه السلوكيات العامة للأساتذة

الاستجابات / العبارات	كثيراً وبدرجة متوسطة		بدرجات متفاوتة		لا يحدث ولا يحدث أبداً	
	ك	٪	ك	٪	ك	٪
يدخن السجائر في أثناء المحاضرة أو الكلية	46	24.4	27	14.3	116	61.4
يتناول الصعوط في أثناء المحاضرة أو الكلية	8	4.2	6	3.2	175	92.6
يتناول الشاي في أثناء المحاضرة أو الكلية	12	6.4	4	2.1	173	91.5
يشجع الطلبة عن الامتناع عن التدخين أو تناول المسكرات	68	36.0	21	11.1	100	52.9
يحافظ على أن يكون لسانه نظيفاً من الألفاظ البذيئة	141	74.6	13	6.9	35	18.5
يبدأ المحاضرة بالبسملة والحمد لله والصلاة على الرسول	117	61.9	54	28.6	18	9.5
يردد كلمات الأذان حين يسمعه ويتوقف عن الشرح	83	44.0	56	29.6	50	26.4
يحافظ على أداء الصلاة حين وقتها	102	54.9	65	34.4	22	11.6
يضحك بصوت مرتفع	23	12.2	23	12.2	143	75.6
تحيته في الصباح (صباح الخير)	37	19.6	16	8.5	136	71.9

ومن الجدول السابق يتبين ما يأتي: ـ

1 ـ بالنسبة لتدخين السجائر: فإن ما يقرب من ثلثي العينة يرون أن الأساتذة لا تدخن السجائر في أثناء المحاضرة أو الكلية، وذلك على الرغم من

أن البعض منهم قد يدخن السجائر. ولكن يلاحظ على الجانب الآخر أن نسبة إلى حد ما مرتفعة (24.4٪) رأت أن الأساتذة تدخن السجائر، وأن (14.3٪) رأت أن ذلك يحدث بدرجات متفاوتة، أي أن البعض يمارس هذا السلوك السيء أمام طلابه.

2 ـ بالنسبة للتشجيع على الامتناع عن التدخين: فبالطبع، إذا كان المعلم يمارس التدخين في أثناء المحاضرة فهو بالتالي أول من يشجعهم على التدخين أما من لا يدخن، فإما يتعرض لهذا الأمر ويشجع على عدم التدخين سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، وهذه المجموعة نسبتها ضعيفة (36٪) بينما الأساتذة الذين لا يتعرضون لهذا الأمر من قريب أو بعيد ويكتفون بالحل السلمي وطريق المفاوضات الطويل فنسبتهم كبيرة تعدت النصف (52.9%).

3 ـ بالنسبة لتناول الشاي والصعوط: فقد أجمع الطلاب تقريباً (91.5، 92.6٪) على أن الأساتذة لا يمارسون هذا السلوك داخل المحاضرات وقد يمارسونه خارج المحاضرة، وهذه حرية شخصية مباحة للمعلم الأستاذ، على الرغم من أن تناول الصعوط (التنباك) سلوك لا يتفق مع المنهج الإسلامي.

4 ـ بالنسبة لحفظ اللسان: فإن ثلاثة أرباع الطلبة يرون أن أساتذتهم يحافظون على ألسنتهم من التلفظ بألفاظ بذيئة، وإذا أضفنا إليها جانباً من النسبة الثانية (يحدث بدرجات متفاوتة) لاتضح أن ما يقرب من (80٪) من العينة يؤيد وجود هذه الصفة الإيجابية.

5 ـ بالنسبة لذكر البسملة والحمد لله والصلاة على الرسول ﷺ: فإن النسبة تراجعت عن سابقتها، وارتفعت نسبة من يرى أن ذلك يحدث بدرجات متفاوتة، وهذا يعني أن ثلث الأساتذة لا يتمثل هذا السلوك فيهم.

6 ـ بالنسبة لترديد كلمات الأذان حين سماعه: فقد تردد كثير من الطلاب للاستجابة لهذه النقطة، حيث أن توقيت صلاة الظهر يأتي بعد انتهاء المحاضرة الثانية، والتي تكون نهاية اليوم الدراسي لمعظم الطلاب، وهذا يجعلنا أكثر تحفظاً على رأي الطلاب بالنسبة لهذه النقطة.

7- بالنسبة للمحافظة على الصلاة: فإن الملاحظة السابقة تنطبق هنا أيضاً، وبالتالي لا يمثل رأي الطلاب اتجاهاً صحيحاً نحو سلوكيات أساتذتهم.

8- بالنسبة للضحك بصوت مرتفع والتحية الصباحية: فقد اتجه ما يقرب من ثلاثة أرباع الطلبة إلى الرأي القائل بأن الأساتذة لا يضحكون بصوت مرتفع وكذلك لا يلقون تحية الصباح بلفظ (صباح الخير). ولكن يجب ألا نهمل نسبة من الطلاب (الربع تقريباً) اتجهوا إلى الرأي القائل أن بعض الأساتذة يتسمون بهذه السمات السلبية.

مما سبق يتبين أن ما يقرب من ثلثي أساتذة جامعة أم درمان الإسلامية يتصفون بسلوكيات إيجابية بصفة عامة. ومن ذلك عدم التدخين في أثناء المحاضرة أو الكلية، وعدم تناول الصعوط أو الشاي في أثناء المحاضرة، وعدم التلفظ بألفاظ خارجة عن الآداب، وبدء المحاضرة بالبسملة والحمد لله والصلاة على رسول الله ﷺ وعدم الضحك بصوت مرتفع، وإلقاء تحية الصباح بلفظ (السلام عليكم) وليس (صباح الخير).

وترتفع درجات التأييد لذيوع بعض السلوكيات الإيجابية في حالات: الضحك بصوت غير مرتفع، والتحية الصباحية. وتصل مستويات التأييد إلى درجة كبيرة في حالتين هما: عدم تناول الشاي أو الصعوط (التنباك) في المحاضرة أو الكلية.

ومن ذلك يتضح أن سلوكيات الأستاذ الجامعي مطمئنة إلى حد ما، إلا أن وجود جانب من الأساتذة الذين يمارسون سلوكيات سلبية قد يشوه الصورة الجميلة وخاصة أن مسمى الجامعة (إسلامية)، ولذا تتجه إليها الأنظار الفاحصة والناقدة والحاقدة أكثر من غيرها من الجامعات. وبات على هؤلاء الأساتذة أن يتمثلوا سلوكيات المجتمع الجامعي الإسلامي الحق.

المحور الرابع: التمكن من المادة العلمية:

ويتضمن ثلاث عبارات، بيانها موضح بالجدول التالي:

جدول رقم (4)
بيان استجابات الطلاب تجاه تمكن أستاذهم من مادته العلمية

الاستجابات / العبارات	كثيراً وبدرجة متوسطة		بدرجات متفاوتة		لا يحدث ولا يحدث أبداً	
	ك	٪	ك	٪	ك	٪
يضيّع وقت المحاضرة في مناقشات جانبية	64	33.8	50	26.5	75	39.7
يجيد شرح مادة تخصصه	106	56.1	73	38.6	10	5.3
محتوى مادته العلمية قليل لا يتناسب مع مدة العام الدراسي	83	44.0	47	42.9	59	31.1

ومن الجدول السابق يتبين ما يأتي: -

1 - بالنسبة لاستغلال وقت المحاضرة: فإن (39.7٪) من العينة أفادوا بأن الأستاذ لا يضيع وقت المحاضرة بالمناقشات الجانبية الكثيرة، وهذه نسبة قليلة، تؤكد السلوك السلبي للأستاذ.

2 - بالنسبة لدرجة إجادة شرح المادة العلمية: اتجهت أكثر من نصف عينة الطلاب إلى تأييد أن الأستاذ يجيد شرح مادته العلمية، بينما زادت نسبة المترددين عن معدلها، فوصلت إلى (38.6٪). وهذا يعني أن عدداً ليس بالقليل، يقترب من الثلث أو يزيد، لا يجيد شرح مادته العلمية.

3 - بالنسبة لحجم مادته العلمية: فإن نسبة تقترب من النصف (44٪) أفادت بأن الأستاذ يقدم لهم محتوى قليلاً لا يتناسب مع عدد المحاضرات السنوي. والذين وقفوا في جانب الأستاذ لم تصل نسبتهم إلى الثلث (31.1٪) مما يعني أن عدداً كبيراً من الأساتذة لا يهتم بما يقدم من مادة علمية، وتكمل هذا النقص بالمناقشات الجانبية الكثيرة.

مما سبق يتضح أن أستاذ جامعة أم درمان الإسلامية لا يهتم كثيراً بمحتوى مادته العلمية، فهو يطرح على الطلاب مقرراً بسيطاً لا يتناسب مع العدد السنوي للمحاضرات، ويسد هذا الفراغ بكثرة المناقشات الجانبية والتي تستهلك

الكثير من الوقت فيما لا يفيد. وهؤلاء الأساتذة ليسوا بالقلة، ولكنهم يزيدون عن الثلث ويقلون عن النصف. وقد يرجع ذلك إلى حداثة خبرة الأساتذة حيث نجد أن الأستاذ عندما تصل مدة خبرته بالجامعة إلى ثلاث سنوات، يتجه فوراً وبلا تردد إلى البحث عن عقد عمل بدول النفط العربية، حتى وإن خلا القسم من الأساتذة. وقد يرجع هذا السلوك إلى الظروف الاقتصادية المتردية للبلاد، حيث تقل المرتبات، مما يضطر الأستاذ إلى أن يتعاون مع أكثر من جامعة، وبالتالي يصبح مشغول الوقت طوال الأسبوع، فأين له بإجادة محتوى مادته العلمية.

وهذا الموضوع هام جداً، ويجب أن توليه إدارة الجامعة مزيداً من رعايتها واهتمامها، وكذلك الباحثين، بالتعرف على حقيقة هذا الأمر والعوامل المؤثرة فيه.

المحور الخامس: تطبيقات المادة العلمية في الحقل الإسلامي:

جدول رقم (5)

يبين استجابات الطلاب تجاه تطبيقات المادة العلمية في الحقل الإسلامي

الاستجابات / العبارات	كثيراً وبدرجة متوسطة ك	%	بدرجات متفاوتة ك	%	لا يحدث ولا يحدث أبداً ك	%
يتناول شرح مادته فقط دون ربطها بالشريعة الإسلامية	78	41.3	59	31.2	52	27.5
يتناول تطبيقات مادته في وقائع وأحداث مضت	77	40.7	81	42.9	31	16.5
يتناول تطبيقات مادته في وقائع وأحداث حالية	95	50.2	64	33.9	30	15.8
يناقش تطبيقات مادته في ضوء أحكام الشريعة الإسلامية	85	45.0	68	36.0	36	19.0
يحدثنا عن خبراته الحية التي مر بها والتي لها علاقة بمادته	117	61.9	52	27.5	20	10.6
يستشهد بالآيات والأحاديث ليدلل على صحة رأيه	115	60.9	56	29.6	18	9.5

ومن الجدول السابق يتبين ما يأتي: ـ

1 ـ بالنسبة لربط المادة العلمية بالشريعة الإسلامية: فقد رأى أقل من ثلث عدد طلاب عينة البحث أن أستاذهم يحاول ربط مادته العلمية بالشريعة الإسلامية، أما أغلبية الطلاب فقد أيدوا أن أستاذهم لا يقوم بعملية الربط هذه، ويشرح مادته فقط.

2 ـ بالنسبة لمناقشته تطبيقات المادة العلمية في ضوء الشريعة الإسلامية: فإن أقل من نصف عينة البحث هي التي أيدت قيام الأستاذ بتقييم مادته العلمية على ضوء أحكام الشريعة الإسلامية.

3 ـ بالنسبة لتطبيقات المادة العلمية على أحداث ماضية أو حاضرة: فإن ما يقرب من نصف العينة هي التي أيدت ذلك، والباقي اتجه إلى الرفض أو إلى التفاوت في وقوع ذلك.

4 ـ بالنسبة للاستدلال بالآيات والأحاديث: فإن ما يزيد عن نصف عدد طلاب العينة قد وافقت على قيام الأستاذ بالاستشهاد بالآيات والأحاديث التي تدعم رأيه.

ومما سبق يتضح أن ما يقرب من ثلث عدد أساتذة جامعة أم درمان الإسلامية، أو يزيد بقليل يقومون بشرح مادتهم العلمية دون النظر إلى محاولة ربطها بأحكام وقواعد الشريعة الإسلامية، وهذا يمثل موقفاً سلبياً بالنسبة لمحتوى مناهج الجامعة الإسلامية، مما يتطلب إعادة النظر فيما يدرس، وتوجيه الأساتذة إلى أهداف هذه الجامعة والعمل على تحقيقها من خلال المناهج المعمول بها.

وإن ما يقرب من نصف أساتذة الجامعة يتعرضون بالمناقشة والحوار لبعض القضايا المتصلة بموضوعاتهم الدراسية، بالنقد والتحليل على ضوء أحكام الشريعة الإسلامية مثل (أحكام الزواج والطلاق ـ وحجاب المرأة، والاختلاط، وقضايا المال، والاقتصاد، . .) وهذا يمثل مرحلة هامة في سبيل إقناع الشباب المسلم بالتمسك بمنهج الإسلام في مواجهة القضايا المعاصرة التي تطرح على الساحة، وتدور معها أفكار وأيديولوجيات بعيدة كل البعد عن المنهج الإسلامي. ويا ليت

لو ازداد هذا العدد من الأساتذة الذين يناقشون قضايا العصر في ضوء الشريعة الإسلامية.

ويقترب من هذا الموضوع كثيراً كثرة استشهاد الأستاذ الجامعي المسلم بالآيات والأحاديث الدالة على صحة رأيه، ففي هذا تأكيد أكثر على صحة دعواه، وأيضاً تنبىء عن تمكن الأستاذ من مادته العلمية واستيعابه العام للمنهج الإسلامي.

أما بالنسبة لمناقشة تطبيقات مادته العلمية علي أحداث مضت، والتي أيدها نصف عدد طلاب العينة، فإن ذلك قد يعد مؤشراً على توخي حرص الأستاذ في عدم الدخول إلى قضايا ومشكلات أمنية، وقد يدل ذلك من جهة أخرى على أن المادة العلمية ذاتها يصعب الوصول منها إلى مواقف حاضرة، وإن كان هذا قد يكون في بعض المواد الدراسية قليلاً جداً. إن على الأستاذ الجامعي أن يناقش تطبيقات مادته العلمية في مختلف العصور (الماضي والحاضر) وبصورة علمية، وعرض كافة الأدلة التي تثبت صحة رأيه، ودون محاولة استثارة الجهات الأمنية وإزعاجها دون مبرر، وهذه هي المعادلة الصعبة.

المحور السادس: طريقة التدريس: ـ

ويتضمن خمس عبارات بيانها كالآتي: ـ

جدول رقم (6)

يبين استجابات الطلبة تجاه طريقة أستاذهم في التدريس..

الاستجابات / العبارات	كثيرة		وبدرجة متوسطة	بدرجات متفاوتة		لا يحدث ولا يحدث أبداً	
	ك	٪		ك	٪	ك	٪
يعتمد على الإملاء في الرجوع لمادته العلمية	113	70.4		39	20.6	17	8.9

الاستجابات / العبارات	كثيرة وبدرجة متوسطة		بدرجات متفاوتة		لا يحدث ولا يحدث أبداً	
يشرح مادته بالاعتماد على مذكرات مطبوعة مختصرة	95	50.2	60	31.7	34	17.9
يرشدنا إلى عدد من المراجع المتوفرة بالمكتبة.	123	65.1	43	22.8	23	12.2
نعتمد طريقته في التدريس على الشرح ثم المناقشة.	96	50.8	60	31.7	33	17.4
يستخدم وسائل توضيحية مع الشرح	36	19.0	22	11.6	131	69.0

ومن الجدول السابق يتبين ما يأتي: ـ

1 ـ بالنسبة لطريقة الإملاء: فإن ما يقرب من ثلاثة أرباع الطلاب أيدوا قيام الأستاذ بالإملاء، بينما عارض ذلك نسبة ضئيلة لا تذكر (8.9٪)، وهذا يؤكد قيام عدد كبير من الأساتذة بإملاء مادتهم العلمية، وهي طريقة تستهلك جانباً كبيراً من الوقت بالإضافة إلى أنها لا تصلح في الجامعة، حيث التشجيع على القراءة والمزيد من الاطلاع والبحث والمناقشة الجادة.

2 ـ بالنسبة لطريقة المذكرات المطبوعة: فإنها أقل استخداماً من طريقة الإملاء، حيث يتبعها ما يقرب من نصف عدد الأساتذة (50.2٪)، وقد تزيد هذه النسبة بالنظر إلى الاستجابة (يحدث بدرجات متفاوتة) حيث كانت النسبة (31.7٪). وهذه الطريقة أيضاً تقتل روح الابتكار والتجديد في الطلاب، وتزداد مساوئها إذا اعتمد عليها الأستاذ اعتماداً أساسياً، ولم يستعن بوسائل وطرق أخرى مساعدة لهذه الطريقة.

3 ـ بالنسبة لطريقة الشرح ثم المناقشة: فإن نصف عدد الأساتذة (50.8٪) يتبعونها، وقد يزيد هذا العدد ليرتفع إلى ما يقرب من (80٪) بالنظر للاستجابة

المحايدة (31.7٪) وهذه الطريقة من أعم الطرق التي يتبعها أساتذة الجامعة تقريباً، وهي طريقة إيجابية إذا ما أحسن تنظيم عمليات المناقشة وتوقيتها مع الطلاب. وقد يسبق بداية الشرح، إملاء للمادة العلمية أو الشرح من خلال مضمون مذكرة مطبوعة، وبذا تفقد هذه الطريقة فاعليتها كثيراً جداً.

4 ـ بالنسبة لاستخدام الوسائل التعليمية (تكنولوجيا التعليم): فإن قلة من الأساتذة هي التي تستخدم الوسائل التعليمية كأداة مساعدة في الشرح (19٪)، وتتركز هذه المجموعة من الأساتذة في بعض الشعب، مثل (الجغرافيا والفلك، اللغة الإنجليزية، اللغة الفرنسية).

وعلى الرغم من أن قسم التربية بكلية أصول الدين والتربية يقوم بتدريس مادة (الوسائل التعليمية) إلا أن القسم يخلو تماماً من أي وسيلة تعليمية سواء من تصميم الطلاب أو من تصميم خبراء.

5 ـ بالنسبة للإرشاد على المراجع بالمكتبة: فإن عدداً كبيراً من الأساتذة (65.1٪) يوجه طلابه إلى عدد من المراجع المتصلة بمادته العلمية والمتوفرة بالمكتبة، وهذا هو المطلوب. ولكن توجد معوقات كثيرة قد تحول دون الاستفادة من المراجع الموجودة بالمكتبة مثل: صعوبة المواصلات، التوقيت غير المناسب، نقص عدد المراجع بما يتناسب مع عدد الطلاب. سلوكيات لا أخلاقية لبعض الطلاب تتمثل في إخفاء بعض الكتب الهامة التي يحتاجها الطلاب في متابعة المادة العلمية، قلة تزويد المكتبة بالكتب الحديثة نتيجة نقص الإمكانيات المادية، وعدم إشراك الأقسام المختصة في شراء الكتب من خلال المعارض الدولية المقامة في الدول العربية والإفريقية المجاورة، ضعف الإمكانيات المادية للمكتبة (إضاءة ـ تهوية ـ مقاعد ـ تصوير..).

المحور السابع: العلاقة بالطلاب:

يتضمن ست عبارات بيانها كالآتي: ـ

جدول رقم (7)
يبين استجابات الطلاب تجاه علاقتهم بأستاذهم

الاستجابات / العبارات	كثيراً وبدرجة متوسطة		بدرجات متفاوتة		لا يحدث ولا يحدث أبداً	
	ك	٪	ك	٪	ك	٪
يلتقي بطلابه خارج المحاضرة.	68	36.0	60	31.8	61	32.2
يحسن استقبال طلبته بمكتبه.	104	55.1	46	24.3	39	20.6
يخصص وقتاً معين للاستماع للطلاب.	50	26.5	37	19.6	102	54.0
يلقي على الطلاب السلام إذا قابلهم.	120	63.0	52	27.5	17	9.0
يثور ويغضب في المحاضرات.	62	32.8	34	18.0	93	49.2
يلبي الدعوة لحضور ندوات أو مؤتمرات طلابية	92	48.7	79	41.8	18	9.5

ومن الجدول السابق يتبين ما يأتي: -

1 - بالنسبة للقاء الأستاذ بطلابه: فإن عينة الطلاب انقسموا على أنفسهم إلى ثلاث مجموعات بالنسبة للقاء الأستاذ بهم خارج المحاضرة، وهذا يجعل أمر لقاء الأستاذ بطلابه خارج المحاضرة أمراً متروكاً للقدر وليس مخططاً أو مدروساً. وهذه النقطة تجرنا إلى نقطة أخرى وهي تحديد وقت معين لهذا اللقاء، فنجد أن الأمر قد اتضح بصورة أكثر. فأكثرم من نصف عينة الطلاب (54٪) ذكروا أن أستاذهم لا يخصص وقتاً لهم للاستماع إليهم وأما الذين اتفقوا مع مضمون العبارة فنسبتهم تصل إلى الربع. ومن ذلك يتضح أن لقاء الأستاذ بطلابه هو لقاء عارض وغير مخطط له، وأن نسبة من يلتقي بطلابه تصل إلى الثلث.

ولزيادة الإيضاح أكثر، وبالنسبة للطلاب الذين يتجهون لمناقشة أستاذهم بمكتبه في بعض الأمور التي تعن لهم، فإن عينة الطلاب اتجهت غالبيتها إلى الرأي القائل (بحسن استقبال أستاذهم بمكتبه)، ونسبة قليلة هي التي اعترضت على تلك المقولة.

2 ـ بالنسبة لإفشاء السلام: فإن غالبية عينة البحث أكدت على أن الأستاذ يلقي عليهم السلام إذا قابلهم، وهذه صفة حميدة، أكد عليها رسول الله ﷺ حين قال: «ألا أدلكم على شيء إذا فعلتموه تحاببتم. . . أفشوا السلام بينكم».

3 ـ بالنسبة لغضب الأستاذ بالمحاضرة: فإن نصف عينة الطلاب ذكروا أن الأستاذ هادىء الأعصاب ولا يثور أو يغضب في أثناء المحاضرة، وبالتالي فهو لا يستعمل كلمات أو ألفاظ بذيئة. ولكن ثلث عينة الطلاب هي التي رأت أن الأستاذ يثور ويغضب في المحاضرة، وقد تكون ثورته هذه أو غضبه نتيجة سلوك أحد الطلاب المسيء، وقد يكون سمة من سمات شخصية الأستاذ. وعلى العموم فإن غضب الأستاذ في المحاضرة سلوك غير مستحب، لأنه قد يصدر عنه أثناء غضبه ألفاظ بذيئة أو سلوكيات غير طبيعية، مما يترتب عليه عدم سيطرته على ضبط المحاضرة.

4 ـ بالنسبة لتلبية الدعوة لحضور ندوات طلابية: فإن قلة قليلة من عينة الطلاب هي التي عارضت هذه المقولة، بينما النصف أيدها، وأقل قليلاً من النصب استجاب بـ (يحدث بدرجات متفاوتة). وهذا يوضح أن الأستاذ يلبي في كثير من الأحيان حضور هذه الندوات الطلابية، وفي أحيان كثيرة أيضاً قد يرفض. وقد يكون هذا الرفض لضيق وقته أو أن دائرة اهتمامه تقع بعيداً عن مجال الندوة، أو يكون هناك تعارض في التوقيت، أو يكون ليس له رغبة في حضور هذه الندوة لتفاهة موضوعها من وجهة نظره.

مما سبق يتضح أن أستاذ جامعة أم درمان الإسلامية ـ في حدود نتائج عينة البحث ـ لا يلتقي مع طلابه إلا بشكل عارض، ولكن إذا قابلهم في مكتبه فإنه يحسن استقبالهم. كما أنه يلقي على الطلاب السلام إذا قابلهم، ويلبي دعوتهم للندوات في كثير من الأوقات. بالإضافة إلى أن نسبة كبيرة منهم (الثلثين) هادئة الأعصاب ولا تثور أو تغضب في المحاضرات.

المحور الثامن: استخدام اللغة العربية:

ويتضمن ثلاث عبارات بيانها كالآتي: ـ

جدول رقم (8)

يبين استجابات الطلاب تجاه استخدام

أستاذهم للغة العربية

الاستجابات / العبارات	كثيراً وبدرجة متوسطة		بدرجات متفاوتة		لا يحدث ولا يحدث أبداً	
	ك	٪	ك	٪	ك	٪
يتحدث بالعامية	83	43.9	64	33.9	42	22.2
يقع في أخطاء نحوية	99	52.4	52	27.5	38	20.1
يستخدم مصطلحات أجنبية دون الحاجة إليها	36	19.0	41	21.7	112	59.3

ومن الجدول السابق يتبين ما يأتي: ـ

1 ـ بالنسبة لسلامة اللغة: فإن أقل من ربع عينة الطلاب هي التي عارضت (تحدث الأستاذ بالعامية) مما يتجه بنا إلى القول بأن الأستاذ كثيراً ما يتحدث باللغة العامية، وهذا إهمال واضح للغتنا العربية، وخاصة على مستوى الجامعة.

ومما يزيد من الأمر سوءاً أن كثيراً من عينة الطلاب أفادت أن أستاذهم يقع في أخطاء نحوية أثناء حديثه (52.4٪ + ...) والذي عارض ذلك نسبة لا تتجاوز الربع (20.1٪).

2 ـ بالنسبة لاستخدام المصطلحات الأجنبية بدون داع: فإن عدداً كبيراً من عينة الطلاب أفادت بأن ذلك لا يحدث، وإذا حدث فهو يحدث بشيء عارض أو هامشي وبصورة غير ملفتة (19٪ + . .).

مما سبق يتضح أن أستاذ جامعة أم درمان الإسلامية ـ وفي حدود عينة البحث ـ يتحدث كثيراً باللغة العامية في أثناء المحاضرات، ويقع في أخطاء نحوية كثيرة، وأنه يستخدم المصطلحات الأجنبية بشكل عادي إذا لزم الأمر ذلك.

بعد الانتهاء من مناقشة نتائج تطبيق الاستبيان على عينة طلاب جامعة أم درمان الإسلامية بصفة عامة، ننتقل إلى مناقشة النقطة الثانية في البحث وهي:

دراسة الفروق بين استجابات طلاب الكليات الثلاثة:

سبق أن أوضحنا أن عينة البحث اشتقت من ثلاث كليات بجامعة أم درمان الإسلامية، وهذه الكليات هي: كلية الشريعة والعلوم الاجتماعية، وكلية أصول الدين والتربية، وكلية الآداب. وقد قام الباحث بتحليل نتائج تطبيق الاستبيان تبعاً لمتغير الكليات (الشريعة، الأصول، الآداب) بهدف العرف على الفروق القائمة في استجابات الطلاب تجاه أساتذتهم.

ولتحقيق ذلك الهدف، فقد استلزم الأمر استخدام أداة إحصائية وهي (كاي تربيع). ولما كانت عبارات الاستبيان بعضها موجب الاتجاه وبعضها سالب، فقد تم مراعاة ذلك عند حساب الاستجابات، وذلك بتسجيل استجابات العبارة السالبة الاتجاه بالعكس هكذا: ـ

مثال: العبارة رقم (3)	التكرارات
يدخن السجاير في أثناء المحاضرة	20 26 27 35 81
ولكي تسجل موجبة الاتجاه تعكس تسجيل التكرارات كالآتي:	81 35 27 26 20

وذلك على أساس أن التدريج الخماسي البعد، يتوسطه نقطة الصفر

+ 2 + 1 صفر - 1 - 2

وبعد ذلك قام الباحث بدراسة الفروق تبعاً لكل محور من المحاور الثمانية للاستبيان، والموضحة كالآتي:

جدول رقم (9)
يبين الفروق بين استجابات طلاب الكليات الثلاث على المحاور الثمانية للاستبيان

المحور	1	2	3	4	5	6	7	8
قيمة كا۲	14.19	5.898	96.293**	22.329*	64.121**	5.268	4.872	21.390*

ومن الجدول السابق يتبين ما يأتي: -

أنه توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين استجابات طلاب الكليات الثلاث تجاه أساتذتهم، وذلك في أربعة محاور هي: -

المحور الثالث: سلوكيات عامة، وجاءت النسب المئوية لمستويات التأييد بالنسبة للكليات (الشريعة، الأصول، الآداب) على النحو الآتي: 51.1، 72.2، 62.6٪ على الترتيب أي أن أساتذة كلية أصول الدين أكثر التزاماً بالسلوكيات الإسلامية العامة من أساتذة كلية الآداب، وهؤلاء بدورهم أفضل من أساتذة كلية الشريعة.

المحور الرابع: التمكن من المادة العلمية، وجاءت النسب المئوية لمستويات التأييد بالنسبة للكليات (الشريعة، الأصول، الآداب) كالآتي: 37.5، 41.6، 57.9٪ أي أن عينة الطلاب رتبوا أساتذة الكليات على النحو الآتي: الآداب ثم الأصول ثم الشريعة.

المحور الخامس: تطبيقات المادة العلمية في الحقل الإسلامي، وجاءت النسب المئوية لمستويات التأييد بالنسبة للكليات (الشريعة، الأصول، الآداب) كالآتي: 33، 51.2، 38٪.

المحور الثامن: استخدام اللغة العربية، وجاءت النسب المئوية على الترتيب الآتي: 28.8، 34، 42٪.

مما سبق يتبين أن أساتذة كليتي الأصول والآداب قد تبادلتا احتلال

المركزين الأول والثاني، أما أساتذة كلية الشريعة فقد جاؤوا في المرتبة الثالثة والأخيرة. فقد احتفظ أساتذة كلية الأصول بالمكانة الأولى بالنسبة للسلوكيات الإسلامية العامة وأيضاً بالنسبة لتناول مادتهم العلمية في إطار الحقل الإسلامي، وهذا أمر متوقع من أساتذة يتولون تدريس العقيدة الإسلامية وتفسير القرآن الكريم وحفظه وتجويده، والسنة النبوية المطهرة، ومحاربة الأفكار والمذاهب الهدامة، وكذلك يقومون بشرح أصول التربية الإسلامية وفلسفتها وتاريخها ومقارنتها بالتربيات في المجتمعات الأخرى، والأسس النفسية والتعليمية التي يقوم عليها إعداد معلم التربية الإسلامية وتميز هؤلاء الأساتذة أيضاً بأنهم متمكنون من مادتهم العلمية ويتحدثون باللغة العربية الفصحى ولكن بمستوى أقل درجة من الصفتين الأوليين.

أما أساتذة كلية الآداب فقد تميزوا عن غيرهم من أساتذة الجامعة الإسلامية بتمكنهم من المادة العلمية وأيضاً بإجادة التحدث باللغة العربية الفصحى. وقد يفسر ذلك بأن الكلية تضم شعباً للغة العربية واللغات الأجنبية مما يستدعي ضرورة التحدث باللغة العربية السليمة من الأخطاء اللغوية الكثيرة، أما تمكنهم من المادة العلمية فهذه صفة ممتازة يشهد شاهد من أهلهم.

ويأتي أساتذة كلية الشريعة في مؤخرة أساتذة الجامعة الإسلامية حيث يقل مستواهم عن أقرانهم بالنسبة لأمور هامة ودعائم أساسية يقوم عليها إعداد الأستاذ الجامعي المسلم.

وهذا التميز بين أساتذة الجامعة الإسلامية، يحتاج إلى مزيد من الاهتمام والدراسة والبحث الدقيق للتعرف على الأسباب الحقيقية وراء هذا التمايز.

ملخص نتائج الدراسة الميدانية:

أظهرت هذه الدراسة، من خلال التعرف على وجهة نظر عينة من طلاب جامعة أم درمان الإسلامية، سمات وسلوكيات أستاذ الجامعة الإسلامية من عدة جوانب هامة.

فقد اتفقت عينة الطلاب ـ تقريباً ـ على أن أستاذهم لا يتناول الصعوط أو الشاي في أثناء المحاضرة، كما أنه يحرص على أن تكون ملابسه نظيفة. وهذا الإجماع جاء بالنسبة لبعض السلوكيات العامة المشينة والمنبوذة والمحرمة من الدين الإسلامي، كما شمل الإجماع مظهر الأستاذ النظيف، ولم يحصل هذا الإجماع في جوانب هامة أخرى.

واتفق أكثر من ثلثي العينة (65٪ ـ 80٪) على تحلي الأستاذ الجامعي ببعض الصفات الحسنة، وكذلك ببعض الصفات السيئة فمن بين الصفات الحسنة ـ ومعظمها تناول المظهر والسلوك العام ـ أن أستاذهم طيب الرائحة، ولسانه نظيف من الألفاظ البذيئة، وصوت ضحكته غير مسموع (لا يقهقه)، وإذا قابل طلابه يلقي عليهم تحية الإسلام (السلام) وليس (صباح الخير)، ثم أضاف الطلاب صفة تتصل بطريقته في التدريس حيث يرشدهم إلى المراجع الموجودة بالمكتبة. أما الصفات السيئة التي أيدها أكثر من ثلثي عينة الطلاب فتتناول طريقة أستاذهم في التدريس، حيث يعتمد على الإملاء، بالاضافة إلى عدم استخدامه وسائل تعليمية.

وبالنسبة للصفات التي حازت نسب تأييد أو رفض تقع المدى أقل من 50٪)، فإن الصفات السيئة جاء بعضها مرتبطاً بتطبيق مادته في الحقل الإسلامي (يشرح مادته العلمية دون ربطها بالشريعة الإسلامية، وإذا قام بإعطاء أمثلة تطبيقية لمادته فلا يعرض إلا لحالات مضت)، وجاء بعضها الآخر مرتبطاً بتمكنه من مادته العلمية (يضيع وقت المحاضرة في مناقشات جانبية كثيرة، ومحتوى مادته العلمية قليل لا يتناسب مع مدة العام الدراسي)، وأخيراً تحدثه باللغة العامية في كثير من الأحيان. أما الصفات الحسنة في هذه المجموعة والتي لم ترق إلى الحصول على نصف عدد الطلاب، فإن بعضها تناول (تطبيقات المادة العلمية في ضوء الشريعة الإسلامية) والبعض الآخر تعرض إلى علاقة الأستاذ بالطالب سواء بلقائه خارج المحاضرة أو لقائه من خلال الندوات. وعلى الرغم من انخفاض نسب التأييد لهذه الصفات الحسنة إلا أنه لا يمكن إهمالها، ويجب توجيه المزيد من الاهتمام والرعاية والتوجيه لها.

وأما الصفات التي وقع نسب تأييدها أو رفضها بين (50 ـ 65٪) فإنها كثيرة، وهي تنبىء عن وجود هذه الصفات في نسبة كبيرة من الأساتذة ولكن لا ترقى لدرجة الانتشار بين جميع الأساتذة، وبالتالي فهذه المجموعة لها من الأهمية الكثير.

وأهم الصفات السيئة فهي وقوع أكثر من نصف الأساتذة في أخطاء نحوية، وممارسة قلة من الأساتذة تدخين السجاير في المحاضرة أو الكلية، وأيضاً اتباع طريقة المذكرات المطبوعة في نشر المادة العلمية بين الطلبة، وقد يكون لهذه الطريقة ما يبررها في حالة النقص البين في عدد المراجع وكذلك عدم توفرها بالمرة، وقدمها، وهذا واقع المكتبة المركزية بالجامعة إلى حد كبير.

ثم ناقشت الدراسة الفروق القائمة بين استجابات عينة الطلاب تجاه سلوكيات أساتذتهم في الكليات الثلاث (الشريعة، الأصول، الآداب) ويتبين أن كليتي الأصول والآداب قد تبادلتا المركز الأول والثاني في أربعة محاور، أما كلية الشريعة فجاءت في المؤخرة في ذات المحاور الأربعة، وهذه المحاور هي (السلوكيات العامة ـ التمكن من المادة العلمية ـ تطبيقات المادة العلمية في الحقل الإسلامي ـ استخدام اللغة العربية.).

وعموماً فإن تقديرات عينة طلاب جامعة أم درمان الإسلامية لأساتذتهم، جاءت معقولة بشكل كبير، وجاءت الصفات السلبية مركزة ـ تقريباً ـ في مدى تمكن الأستاذ من مادته العلمية وطريقة تدريسه، وهذا للأسف نقطة ضعف هامة يجب أن توليها الجامعة أهميتها بأساليب وقرارات مناسبة.

الأسرة العربية الليبية وتربية الطفل

الدكتور: إبراهيم أبو فروة
جامعة الفاتح - الجماهيرية العظمى

المقدمـــة:

ينظر الإسلام إلى الأسرة على أنها نواة المجتمع، والبيئة الاجتماعية الأولى التي ينشأ فيها الفرد البشري فتؤثر فيه سلباً وإيجاباً. فالإنسان يولد على الفطرة التي أرادها الله لعباده. قال تعالى: ﴿**فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون**﴾ الروم: 30، وقال أيضاً: ﴿**إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعاً بصيراً، إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً**﴾ الإنسان: 3,2 وأول مؤثر يؤثر في الوليد البشري هو الأسرة سواء كانت أسرة طبيعية أم أسرة بديلة. جاء في الحديث الشريف (كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه).

ولأهمية الأسرة في إعداد النشء أولى الإسلام العناية بها بدءاً من تأسيسها، فأوصى بحسن اختيار شريك الحياة. قال ﷺ: (تنكح المرأة لثلاث، لمالها وجمالها ودينها، فاظفر بذات الدين تربت يداك). وقال ﷺ: (إذا جاءكم من

ترضون دينه وخلقه فزوجوه الا تفعلوا تكن فتنة).

كل هذا وغيره يشير إلى حرص الإسلام على بناء الأسرة الصالحة بحيث تكون بيئة اجتماعية أولى توفر لافرادها الصغار الرعاية والتنمية الشاملة لجميع مناحي شخصياتهم، وتعمل مع بقية مؤسسات المجتمع الأخرى على اعداد أفراد صالحين لأنفسهم ولوالديهم وأقاربهم وأبناء مجتمعهم، عاملين لخيري دينهم ودنياهم في إطار مبادىء وتعاليم وتشريعات دينهم الإسلامي الحنيف. فإذا ما توفرت مثل هذه البيئة نتج عنها أفراد مقرُّون بحقوق الوالدين، بارُّون بهم، مطيعون لهم، ومحسنون إليهم أحياء كانوا أم أمواتاً. قال تعالى: ﴿**وقل: رب ارحمهما كما ربياني صغيرا**﴾ الاسراء: وقال رسول الله ﷺ: (ينقطع عمل ابن آدم إلا من ثلاث: صدقة جارية، وعلم ينتفع به، وولد صالح يدعو له).

وتنقسم هذه الدراسة إلى جزئين. الجزء الأول يعالج أهمية كل من الأسرة والطفولة وظاهرة الاهتمام بها عالمياً، وقومياً ومحلياً.

ولم يركز في اهتمامه هذا على الجهود المبذولة من قبل المؤسسات والمنظمات والهيئات العالمية والقومية، والمحلية لرعاية الطفولة، بل ركز على الإعلان عن حقوق الطفل في ثلاث وثائق. ثم تناولت الدراسة بعض جوانب شخصية الطفل وتأثير الأسرة على نموها سلباً وإيجاباً. وهذه النواحي هي: الناحية البدنية، والناحية العقلية، والناحية النفسية، والناحية الاجتماعية، والناحية الروحية، والخلقية. ولقد تم خلال هذه المعالجة التأكيد على أنه لا ينبغي الإقلال من أثر أي أسلوب معاملة للطفل من قبل الأسرة في شخصية الطفل.

أما الجزء الثاني فقد تناول تربية الأسرة العربية الليبية للطفل، وحصرت اهتمامها في تحديد أهم المصادر التي تستقي منها الأسرة العربية الليبية ثقافتها الخاصة بتربية الطفل ومعالجة هذه النقطة تمت في ضوء ما توفر للباحث من معلومات وبيانات ونتائج دراسات ميدانية ومكتبية عن المجتمع العربي الليبي إلى جانب ملاحظاته الشخصية وكتوطئة للمعالجة قدم الباحث بعض ملامح وخصائص الأسرة العربية الليبية ثم قام بتصنيفها معتمداً في ذلك المستوى

التعليمي العام للأسرة وبالتحديد للزوج والزوجة، بموجب هذا التصنيف وما توافر للباحث من معلومات وبيانات ثم تحديد أهم المصادر التي تكتسب منها الأسرة الليبية ثقافتها الخاصة بتربية الطفل.

ويبدو من الأنسب والمفيد أن نبدأ أولاً بتعريف القارىء ما نقصده ببعض المصطلحات والمفاهيم الواردة في هذه الدراسة، وبالتحديد، الأسرة، التربية، الطفل.

فالمقصود هنا بالأسرة: تلك الخلية الاجتماعية التي تضم الأب والأم والأطفال والأقرباء وأوضاع هذه الأسرة الثقافي بجانبه المادي والمعنوي.

أما التربية فيقصد بها عملية تنمية جميع جوانب شخصية الطفل البدنية، والعقلية، والنفسية، والاجتماعية، والروحية وغير ذلك إلى أقصى درجة ممكنة من النمو ووفقاً لقدراته واستعداداته وميوله، وفي إطار ثقافة المجتمع.

وفيما يتعلق بتعريف الطفل فيقصد به الوليد البشري من لحظة ميلاده وحتى بلوغ سن الخامسة عشرة. وقد تم هذا التحديد في ضوء تعريف اللجنة الوطنية الدائمة لرعاية الطفولة بالجماهيرية والذي حدد الطفولة على النحو الآتي: (المرحلة التي يمر بها الإنسان منذ الولادة وتنتهي مع بداية مرحلة الشباب وقبل بلوغ سن الخامسة عشرة وهي المرحلة الأساسية في بناء الفرد المتأثر بعاملي الوراثة والبيئة والتي تتطلب رعاية وعناية خاصة لتحقيق نموه المتكامل واكسابه الشخصية السوية).

الإعلان عن حقوق الطفل:

إن الاهتمام بالطفولة ورعايتها يعد مظهراً حضارياً يميز المجتمعات المتقدمة عن سواها وتتعدد مجالات الاهتمام بالطفولة ويختلف مدى الاهتمام بها من حيث الدرجة والنوع من بلد إلى آخر. ومن بين أهم نواحي الاهتمام بالطفولة تلك الجهود المبذولة على الصعيدين الرسمي والأهلي في ميادين الصحة، والتعليم، والترويح والتنشئة الاجتماعية وغير ذلك. وهذا الاهتمام يمكن تصنيفه إلى اهتمام

مباشر موجه إلى الطفولة نفسها، وآخر غير مباشر موجه إلى بقية أفراد المجتمع وعلى وجه الخصوص إلى الآباء والأمهات ويتمثل في توفير حاجاتهم من مأكل ومشرب وملبس ومركوب وعلاج وتعليم وتوجيه وتوعية وتثقيف وإرشاد وترويح. كما أن إيجاد فرص عمل للراشدين وتحسين ظروف عملهم، والزيادة في دخولهم المعاشية له آثاره وانعكاساته الايجابية على الطفولة.

لقد أصبح موضوع الطفولة ورعايتها في عصرنا الحاضر موضع اهتمام علماء النفس والاجتماع والتربية والاقتصاد. ورغم أن اهتمام كل فريق ينصب في الغالب على جوانب محددة من شخصية الطفل أكثر من غيرها إلا أنها في مجملها تهتم بإعداد الشخصية السوية وفقاً لمواصفات ومعايير معينة من قبل المجتمع. ولتعدد الاهتمامات نجد تسميات مختلفة لعملية اعداد الشخصية السوية يطلقها أهل الاختصاص في مجالات العلوم المختلفة من ذلك: التربية والتنشئة الاجتماعية أو الصقل الاجتماعي، والتنمية البشرية، والتوعية.

وقد توج هذا الاهتمام بالإعلان العالمي لحقوق الطفل في سنة 1959م والمتضمن لمبادىء عشرة تعكس أبعاداً هامة في حياة الطفل إذ نادى هذا الإعلان بالمساواة بين الأطفال في الحقوق ودون أية تفرقة أو تمييز عنصري بسبب الدين أو اللغة أو الجنس أو الثروة أو النسب. ونادى الإعلان أيضاً بتمتع الطفل بحماية خاصة ومنحه فرصاً وتسهيلات تمكنه من النمو بدنياً وعقلياً وخلقياً وروحياً واجتماعياً وبصورة اعتيادية وفي ظروف تتسم بالحرية والكرامة، وأن توضع مصالح الأطفال في الاعتبار الأول عند تنفيذ القوانين الخاصة التي تحقق هذا الهدف. كما منح الإعلان الطفل الحق في التمتع باسم وجنسية بمجرد مولده. وقد نصت المادة الرابعة على حق الطفل في العيش بأمان وفي صحة جيدة، وأن تتهيأ له ولأمه الرعاية والحماية اللازمتين قبل الولادة وبعدها. وأبرزت المادة الخامسة حق الطفل المعاق في توفير الرعاية الضرورية وتقديم العلاج والتعليم المناسبين لحالته الخاصة. واعترافاً بأهمية وضرورة الرعاية الأسرية للطفل أكدت المادة السادسة من الإعلان على حاجة الطفل لبناء شخصيته بطريقة متكاملة إلى الحب والفهم، وحقه في النمو في ظل رعاية والديه تتسم بالحنان والأمان المادي

والمعنوي، وأن لا يفصل الطفل عن أمه إلا في حالات استثنائية، وأن يتكفل المجتمع والسلطات المسؤولة بتوفير الرعاية للأطفال الذين لا عائل لهم[1].

وقد أكدت الدول العربية أهمية الطفولة وضرورة الاهتمام بها، فأصدرت ميثاق حقوق الطفل العربي الذي أكد على أن تنمية الطفولة ورعايتها التزام ديني ووطني وقومي وإنساني، وأن التنشئة الاجتماعية للأطفال مسؤولية عامة، واعتبار الأسرة نواة المجتمع وأساسه، ويجب أن تحظى بالرعاية لتكون قادرة على منح أبنائها الرعاية، وعد الأسرة الطبيعية هي البيئة الأولى لتنشئة ورعاية الأطفال. وتضمن الميثاق أيضاً حقوق الطفل في الرعاية والتنشئة الأسرية القائمة على الاستقرار الأسري ومشاعر التعاطف والدفء والتقبل، وفي الأمن الاجتماعي، والعناية الصحية وقاية وعلاجاً له ولأمه من يوم حمله، وفي التعليم والخدمة الاجتماعية[2].

وفي الجماهيرية تضمنت الوثيقة الخضراء الكبرى لحقوق الإنسان في المجتمع الجماهيري الصادرة عام 1988 م مواد تؤكد حقوق الطفل والأسرة. إذ تنص على أن من حقوق الإنسان المقدسة أن ينشأ في أسرة متماسكة تتوفر فيها الأمومة والأبوة والأخوة، وأن الأمومة الطبيعية والرضاعة الطبيعية هما المناسبتان لطبيعة الإنسان وتليقان بكرامته، وأنه من العسف والجور حرمان الأبناء من أمهم وحرمان الأم من بنيها. والمجتمع يكفل للعجزة والمسنين والمرضى من أفراده حياة كريمة، ويوفر للطفولة الرعاية التي تحتاجها وأن أبناء المجتمع الجماهيري متساوون في كل ما هو إنساني[3].

وبنظرة فاحصة لكل مبادىء الإعلان العالمي لحقوق الطفل وميثاق حقوق

---

(1) عبد السلام بشير الدويبي، المدخل لرعاية الطفولة: دراسة نظرية عن أسس ومبادىء رعاية الطفولة (طرابلس: المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان)، 1985 م ص. ص 36-40.
(2) المصدر السابق، ص. ص 153 -155.
(3) د. عبد الخالق عبد الله، العالم المعاصر والصراعات الدولية، لسلسلة عالم المعرفة رقم 133، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1989 م) ص. ص 149 -158.

الطفل العربي وبعض مواد الوثيقة الخضراء الكبرى لحقوق الإنسان يتبين التأكيد على الآتي:

1 ـ إن رعاية الطفل وتنشئته مسؤولية تضامنية بين الأسرة والمجتمع.

2 ـ إن الأسرة نواة المجتمع وأساسه وهي البيئة الأولى لتنشئته ورعاية الطفل. ويجب أن تتوفر لها الرعاية الكافية.

3 ـ التأكيد على دور الأم في تنشئة الطفل، والعناية بها حاملاً فمرضعاً فمربية.

4 ـ إن للطفل الحق في العيش في كنف أسرة طبيعية، وفي الرعاية الأسرية، وفي الأمن الاجتماعي وفي العناية الصحية، وفي التعليم، وفي الخدمة الاجتماعية.

5 ـ أن تتوفر فرص النمو لجوانب شخصية الطفل وبصورة طبيعية.

6 ـ المساواة بين الأطفال في الحقوق ذكوراً كانوا أم إناثاً، عاديين أم معاقين.

ويجدر في نهاية هذا الجزء من البحث الإشارة إلى نقطتين هامتين وهما:

أولاً: إن جميع حقوق الطفل التي أعلنت عنها الوثائق الآنفة الذكر هي أصلية في الشريعة الإسلامية التي جاءت للبشرية منذ أربعة عشر قرناً، فالطفل موضع اهتمام الإسلام من مرحلة اختيار أمه وأبيه لشريك الحياة وحتّى مرحلة تزويجه. (وهذا موضع بحث قادم بعون الله).

ثانياً: إن الإعلان عن حقوق الطفل لا يعني الشيء الكثير ما لم يعقبه جهد يجسد مضمون هذه الحقوق بصورة فعلية جادة. وتعوزنا الأبحاث والدراسات لمعرفة المدى الذي تحققت به هذه الحقوق للأطفال والأسر على المستوى العالمي والقومي والمحلي. إن الاحصائيات المتوفرة عن بؤس الطفولة في العالم مرعبة ومخيفة وخاصة عندما يجد القارىء أنها في تنامٍ ففي ما مجموعه (130) دولة فقيرة ونامية تضم معظم قارة آسيا وقارة أمريكا اللاتينية، وكافة القارة

الافريقية يوجد «300» مليون طفل محروم من التعليم، وحكم عليه بالبقاء في الجهل والأمية مدى الحياة «ويموت نتيجة التلوث الشديد للمياه في هذه الدول خمسة وعشرين مليون طفل سنوياً. ويضطر في 30 دولة من هذه الدول (مائة مليون طفل دون سن الخامسة عشرة القيام بأعمال مرهقة لقاء دريهمات تافهة، وفي ظل ظروف سيئة رغم وجود قرار دولي بتحريم استخدام العمال من صغار السن والأطفال). وفي أفريقيا وحدها يموت 27% من الأطفال قبل بلوغهم عاماً واحداً من العمر بسبب الجوع ونقص التغذية. (إن الأطفال والنساء هم أكثر الفئات الاجتماعية تضرراً ومعاناة من واقع الفقر والجهل والمرض السائد في (هذه الدول)... وأن 60% من نساء هذه الدول يعانين من سوء التغذية ونقص الحديد وخصوصاً الحوامل منهن)[3].

الأسرة وتربية الطفل:

إن الأسرة هي أصغر وحدة اجتماعية، وهي المكون الأساسي للمجتمع، وقد كانت الأسرة قديماً تقوم بتقديم جميع الخدمات لأفرادها الصغار ثم بدأت وظائفها في التقلص بصورة تدريجية، حيث أوكلت وأشركت. فئات متعددة من المجتمع في القيام بأعباء الخدمات الزراعية والصناعية والتجارية والعلاجية والأمنية والقضائية والتعليمية والترويحية، ومع كل ما تقدمه وستقدمه فئات المجتمع المختلفة للأفراد من خدمات، يبقى للأسرة ثقلها في الميزان. بل ان بعض علماء التربية وعلماء النفس يعتقدون أن تأثير الأسرة على تربية الطفل تفوق آثارها بقية المؤسسات المجتمعية الأخرى. بل ان نجاح المؤسسات الأخرى إنما يتوقف على الأسرة[5]. فالأسرة هي البيئة الاجتماعية الأولى التي تتعهد بتربية الطفل، وفيها يقضي طفولته المبكرة (من الولادة حتى سن السادسة) والتي يعدها علماء النفس من أهم مراحل حياة الإنسان لكونها الأساس الذي يعتمد عليه نمو الطفل في مراحل حياته التالية. إذ تشير بعض الدراسات التربوية والنفسية أن

---

(4) نجوى طارق جاد الله، المؤسسات التربوية في التربية المعاصرة: طبيعتها وأبعادها الأساسية، تحرير د. محمود عبد الرزاق شفشق وآخرون (الكويت: دار القلم، 1989 م) ص 78.

50٪ من المكتسبات الذهنية المتوفرة للفرد في سن السابعة عشرة من العمر تحصل في السنوات الأربع الأولى وأن 30٪ منها تظهر فيما بين الرابعة والثامنة وأن 20٪ الباقية تكتمل فيما بين الثامنة والسابعة عشرة[5]. وتذكر دراسة أخرى أن ثلث الحصيلة التربوية للطالب في سن الثامنة عشرة تتحقق في السنوات الست الأولى من حياته، وأن 42٪ من تلك الحصيلة تـحقق في سن الثالثة عشرة[6].

وتستمد الأسرة أهميتها بتأثيرها على مظاهر نمو الطفل التالية سلباً وإيجاباً:

1 ـ الناحية البدنية:

تعد مرحلة الطفولة عند بني الإنسان، والمبكرة منها على وجه الخصوص من المراحل التي تتميز بالعجز وعدم القدرة على تلبية الاحتياجات وحماية النفس من الأخطار. لهذا يعتمد نمو الطفل وخصوصاً في مراحله الأولى اعتماداً كلياً على مدى ما توفره له الأسرة من ضروريات الحياة من مأكل ومشرب وغطاء وكساء ومسكن، وعلى مدى عناية الأسرة به صحياً وقاية وعلاجاً. فالنمو البدني يتأثر بظروف الأسرة والبيت. (وقد دلت الإحصاءات على أن نسبة الأطفال الذين يمرضون في مرحلة الطفولة المبكرة أكبر في الأسرة الجاهلة والفقيرة منها في الأسر المتعلمة والغنية. وكثير من العاهات والأمراض تنتج عن إهمال الوالدين للأطفال في سنواتهم الأولى بصفة خاصة كالعمى والصم، والأمراض الصدرية[7].

إن انتشار العدوى والأوبئة بين الأطفال الصغار يرتبط بسوء تغذية الأطفال والأمهات الحوامل والمرضعات. وفي هذا الخصوص جاء في تقرير الاتحاد العالمي للعلوم الغذائية أن سوء تغذية الأمهات الحوامل يسبب بصورة مباشرة أو غير

(5) عبد السلام بشير، المدخل لرعاية الطفولة: دراسة نظرية عن أسس ومبادىء رعاية الطفولة، مصدر سابق ص 49.

(6) د. محمود عبد الرزاق شفشق، (التربية والتغير الاجتماعي)، في التربية المعاصرة: طبيعتها وأبعادها الأساسية، مصدر سابق ص 64.

(7) نجوى طارق عبد الله، (المؤسسات التربوية)، في التربية المعاصرة: طبيعتها وأبعادها الأساسية، مصدر سابق، ص 79.

مباشرة في إنجاب أكثر من 20 مليون طفل ناقص النمو سنوياً[8].

فالغذاء إلى جانب أنه أحد الحاجات الأساسية للنمو البدني يمثل أهمية نفسية واجتماعية في علاقة الطفل بوالديه عموماً ووالدته على الخصوص لارتباطهما بإشباع حاجتِه للغذاء خلال مرحلة الرضاعة وفي تعلم الطفل عدداً من مظاهر السلوك المرتبطة بإشباع حاجة الإنسان إلى الطعام وذلك في إطار ثقافة المجتمع[9].

إن لمستوى حضارة المجتمع والأسرة أثرها المباشر على علاقة الطفل بأمه ودرجة بلورتها في نفسيته سواء من ذلك أشكال تقديم الغذاء (تقديم وجبة غذائية كل أربع ساعات أو تقديمها إذا دعت الحاجة إلى ذلك وطلبها الطفل) أو التمرين على النظافة (مراعاة النظافة والإفراز في مواعيد، أو تركها بصورة عفوية) والظروف الإفرازية أو ما يرافقها من مضمون تأديبي أو المكانة الاجتماعية للأم[10]. بل هناك من يذهب أبعد من ذلك فيؤكد أن الأسلوب المتبع في إشباع حاجة الطفل من الغذاء له أثره في شخصيته، فينشأ الطفل متلهفاً ملحاحاً في حالة حصوله على الغذاء بعد الحاح وجهد، ومتواكلاً خاملاً في حالة تزويده بالغذاء بمنتهى السهولة واليسر ودون طلب منه، (وإن نوع العلاقة التي تربط الطفل بأمه هي نموذج للعلاقات التي سيقيمها فيما بعد مع الآخرين)[11]. كما أن إجراء الفطام متأخراً جداً بما يفوق السنتين بكثير، يؤدي إلى تواكل في الشخصية، أما إجراء الفطام مبكراً جداً فيؤدي إلى تكوين شخصية شديدة الحرص والاحتراز[12].

---

(8) عبد السلام بشير الدويبي، المدخل لرعاية الطفولة: دراسة نظرية عن أسس ومبادىء رعاية الطفولة، مصدر سابق، ص 85.
(9) المصدر السابق، ص 61.
(10) مبارك ربيع، عواطف الطفل (طرابلس - تونس: الدار العربية للكتاب) 1989 ص 40.
(11) المصدر السابق، ص 33، 34.
(12) المصدر السابق ص 35.

2 ـ الناحية العقلية:

إن النظرة السائدة فيما يزيد عن خمس وعشرين سنة مضت، أن الوليد ما هو إلا جسم يرد الفعل، وأن تصرفاته الأولى فوضوية وعشوائية، إلا أن نتائج الأبحاث حول قدرات الطفل غيرت هذه النظرة كلية، إذ أصبح المعروف حالياً (أن شبكة واسعة من القدرات المعرفية واللسانية والإدراكية، بل الاجتماعية بالقوة تظهر في وقت مبكر جداً، وتبعاً لذلك لا نبعد إن قلنا ان الرضيع جاهز للمشاركة في العلاقات الاجتماعية، وفي استخدام مؤهلاته وتوسيعها، وتحكمه فيما يحيط به)[13].

فالطفل يبدأ تدريجياً في تعلم اللغة والتعبير وطريقة الكلام المستخدمة في أسرته. وتعد اللغة أهم أداة يكتسبها الطفل، إذ تساعده على الحياة في الأسرة والمجتمع، فيعبر بها عن احتياجاته، ومشاعره وعواطفه، ويستخدمها في نقل أفكاره للآخرين، كما أن تعلم الطفل اللغة يمكنه من استقبال آراء الراشدين وأفكارهم. وبمجرد تعلم اللغة يبدأ الطفل في طرح تساؤلاته، ويطلب بإلحاح إجابة لها، من والديه وبقية أفراد أسرته، ويستمع باهتمام شديد للقصص والحكايات التي قد تؤثر في تفكيره وخياله. ومشاهدة الطفل للعديد من صور الأشياء والحيوانات، واستماعه إلى الألفاظ المتبادلة بين أفراد أسرته يسهم في تنمية رصيده اللغوي. وإلى جانب تعلم الطفل اللغة، يكتسب عادات أسرته في الحديث.

وللأسرة دور كبير في تنمية حب المعرفة والإطلاع لدى الطفل، وإثراء خياله الذهني وتنميته وتنشيطه، وكذلك تنمية قدرة الطفل على الكلام والتعامل اللفظي والتعبير اللغوي، وتنمية قدرة ومهارة الأطفال على نقل إحساساتهم ومشاعرهم وآرائهم.

---

(13) ادريان آي ماريس (آخر ما اكتشفه البحث الأمريكي الشمالي حول تنشئة الطفل اجتماعياً، في أنماط تنشئة الطفل اجتماعياً، تعريب صالح البكاري، سلسلة العلوم الاجتماعية، رقم 1، (طرابلس ـ تونس: الدار العربية للكتاب، 1984م ص 88.

فالأسرة التي تنظر إلى ظاهرة استرسال طفلها في الأسئلة، وخصوصاً في وسط أو نهاية السنة الثانية إلى الخامسة من العمر، أنها أمر طبيعي، وأن تساؤلات طفلها قد يكون مبعثه حب الاستطلاع، أو خوفه من أشياء ليس لديه سابق خبرة مباشرة بها، أو حبه للاختلاط الاجتماعي، أو رغبته الطبيعية في الحصول على انتباه الآخرين إليه، والاهتمام به، وغير ذلك، وتجيب طفلها على تساؤلاته بما يتفق مع المبادىء التربوية، تساعد الطفل على النمو نفسياً نمواً سوياً، وتساعده أيضاً على التكيف الإجتماعي: أما النظر إلى أسئلة الطفل بغرابة، واستقبالها بتململ، والتهرب من الرد عليها، أو الإجابة عنها إجابة مبهمة أو بعيدة كل البعد عن الحقيقة أو نهره أو معاقبته عن طرح بعض الأسئلة، يخيب آمال الطفل ويضايقه، وقد يفقد الثقة في أبويه ويلجأ في الحصول على إجابة لتساؤلاته من الغير الذين قد يزودونه بمعلومات تضره نفسياً وثقافياً. وقد يؤدي الموقف السلبي من أسئلة الطفل المحرجة إلى شعوره بالذنب، ويتعرض للقلق النفسي والخجل والانزواء والبعد عن الحياة الاجتماعية في الأسرة[14]. (لقد دلت البحوث والتجارب العلمية مع الأطفال أن التهرب من الرد على أسئلتهم وتعمد تأجيل الإجابة على بعض الأسئلة الحساسة التي يسألونها، يتركهم عادة يعانون في وحدة من مشاكل لا يفهمون لها حلاً، الأمر الذي قد يسبب لهم حيرة ومشاكل جمة[15]. فالتصرف السليم إزاء تساؤلات الأطفال هو تقديم إجابات صحيحة لتساؤلاتهم، وبما يتناسب ومداركهم وأعمارهم. ويجب (أن يدرك الآباء والمربون أن الأخذ والعطاء مع الطفل في الإجابة على أسئلته له فوائد كثيرة أهمها تنمية شخصية الطفل وتنمية مقدراته اللغوية وتمرينه على استعمال الكلمات والتعابير الجديدة، كما أنه يكتسب من هذا الأخذ والعطاء أيضاً خبرات وتجارب في استخدام الأفكار والآراء المجردة، التي لا يمكنه أن يصل إلى استخدامها بمفرده إلا بعد خبرات طويلة في سنين قادمة. هذا كما أن الطفل يتعلم عن طريق الأخذ والعطاء في الإجابة على أسئلته، القدرة على الإصغاء والاستماع إلى الأجوبة

(14) د. ملاك جرجس، مشاكل الصحة النفسية للأطفال (طرابلس ـ تونس: الدار العربية للكتاب، 1985) ص. ص 151 -155.

(15) المصدر السابق، ص 155.

المطولة، كما أنه يستمتع بمشاركة والديه له وجدانياً الأمر الذي يجعل قيادتها له سهلة، ويجعله أكثر تقبلاً لما يقال له، ولفهم ذاته[16].

3 ـ الناحية النفسية:

يحتاج الطفل إلى إشباع عدد من الحاجات النفسية وإن اختلف الباحثون في تحديد هذه الحاجات إلا أنه يمكن اعتبار الحاجة كل إحساس لدى الفرد بافتقاد أمر مفيد ومرغوب فيه وأساسي بدرجة تسبب اختلالاً في توازنه. ويتميز هذا الاختلال بالتوتر ويستتبع نشاطاً من قبل الفرد لتخفيف ذلك التوتر وتحقيق درجة من التوازن[17].

ويواجه الطفل صعوبة في إدراك حاجاته النفسية وفي معرفة كيفية إشباعها خاصة في فترة الطفولة المبكرة، فيحتاج إلى تدخل ومساعدة الأسرة لتأمين تلك الحاجات. وإشباع هذه الحاجات يشعره بالسعادة، ويهيء له أسباب النجاح في حياته، أما عدم إشباعها فيسبب له الشقاء ويعوقه عن التكيف في الحياة. ومن الحاجات النفسية الحاجة إلى الحب والاستجابة العاطفية، والحاجة إلى الأمن، والحاجة إلى الانتماء إلى جماعة، والحاجة إلى الرضا عن النفس والثقة بها، والحاجة إلى تحقيق استقلال نفسي واقتصادي، والحاجة إلى الحرية والمغامرة، والحاجة إلى النجاح وتقدير الآخرين[18].

ويقرر العديد من المختصين في مجال الطفولة أن الحب والعطف والتقدير والشعور بالأمان هي من أهم حاجات الطفل، ويعدون الإشباع النفسي لهذه الحاجات من أهم واجبات الأسرة الطبيعية. ففي هذا الصدد يقول أليس وايزمان: (فالمنبع الأول لشعور الطفل بثقته بالعالم المحيط به، هو حب والديه

---

(16) المصدر السابق، ص 155.

(17) د. فاخر عاقل، علم النفس التربوي، ط 3 (بيروت دار العلم للملايين، 1978 م) ص 391، 392.

(18) د. عمر محمد التومي الشيباني، الأسس النفسية والتربوية لرعاية الشباب؟ بيروت/ دار الثقافة، (دون تاريخ) ص 132.

وحمايتهما له، فحاجة الأطفال للحب، كحاجتهم للغذاء والشمس. انهم في حاجة إلى الطمأنينة الانفعالية، وإلى الشعور بالتبعية. ذلك بأن هذه النواحي تؤلف فيما بينها الدعامة الأولى لبناء صرح النضج... ولطالما أصبح الطفل غير المرغوب خائفاً، جباناً، متردداً. أو أمسى جريئاً جرأة تخفي وراءها شعوراً عميقاً بانعدام الحب، ليدافع عن نفسه. أما الجو العائلي المترع بالحب، فإنه يساعد الطفل على أن يتعلم درسه الأول في التعاون، والأخذ والعطاء، وإدراك ما في الآخرين من خير. وهكذا تسير به هذه الأمور جميعاً نحو النضج)[19].

وتحقق الأسرة نجاحاً في إشباع حاجات طفلها إذا اتخذت الأساليب التالية منهجاً في معاملة طفلها:

1 ـ تأمين الطمأنينة والحماية مع الحرية والمغامرة:

فالطفل بحاجة إلى الاستعانة، بل وأحياناً الاعتماد الكامل على والديه في مواجهة الخطر والألم والبرد والجوع، وهو محتاج كذلك إلى الانتماء إليهم، إلا أنه في ذات الوقت يميل إلى الاعتماد على نفسه وتحمل المسؤولية ومواجهة مشاكله بمفرده، فنراه يسعى إلى اكتشاف محيطه والتعرف على أسرار الأشياء وغوامضها، ويطرح أسئلة عديدة على والديه بغية الحصول على إجابة عنها. فعلى الوالدين توفير ما يشبع رغبات الطفل الاستطلاعية والاستكشافية من أدوات وألعاب تتناسب وعمره، وتقديم إجابات لأسئلته بما يتفق وسنه. فنجاح الوالدين متوقف على قدرتهم في توفير الطمأنينة والحماية للطفل ليعيش ويستقر وفي نفس الوقت التدرج في منحه الحرية مع إفساح المجال للمغامرة حتى يشب وينتقل تدريجياً من حياة اتكالية إلى حياة استقلالية[20]. فالطفل يحتاج إلى قدر من المساعدة والتشجيع لتنمية اعتماده على نفسه، كما أنه محتاج لأن تتاح له الفرص التي

---

(19) أليس ويتزمان، التربية الاجتماعية للأطفال، سلسلة دراسات سيكولوجية، رقم 9، ترجمة د. فؤاد البهي السيد، ط 3 (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1965) ص 45.

(20) نجوى طارق جاد الله (المؤسسات التربوية) في التربية المعاصرة: طبيعتها وأبعادها الأساسية، مصدر سابق، ص 81.

تساعده على النمو وذلك بسماح الراشدين له بتقديم المساعدة لهم، وتركه يقوم بشؤونه بنفسه، ويتخذ قرارات بمفرده، ويتصرف في نقوده، والتسامح معه في الوقوع في بعض الأخطاء. وبعبارة أخرى هو في حاجة إلى منحه فرص تدريب تتسم بالاعتدال ذلك أنه إذا (لم يحصل الفرد على قسط وافر خصب من التدريب الصحيح وضبط النفس فإنه يصبح في شبابه طفلاً في سلوكه لا يشعر بالمسؤولية، ولا يكاد يطيق تحملها، وقد يدفع التدريب القاسي الشديد، أو الأوامر والنواهي الكثيرة المتعددة بالأطفال لأن يصبحوا في شبابهم قلقين خائفين)[21].

2 ـ إشباع حاجة الطفل إلى التقدير:

إن الطفل بطبعه ميال للحركة والنشاط، لذا نراه يحاول القيام بأعمال كثيرة من ذلك مساعدة والده ووالدته وأخوته في بعض شؤونهم. والطفل في حاجة إلى نيل إعجاب وتقدير الآخرين لهذا نراه يلجأ إلى تقديم بعض الخدمات، والقيام ببعض الأعمال ودون طلب منه، جذباً لانتباه الراشدين، وتوقعاً منه لنيل استحسانهم. واتراف أفراد الأسرة بما يقوم به الطفل من أعمال يستحق عليها الثناء، وبما يتحلى به من صفات حميدة (يكسبه الثقة في نفسه، والنضج في شخصيته، والانفتاح على مجتمعه، كما يمنحه سعادة نفسية كبيرة)[22]. وتقدير الطفل سواء بكلمة طيبة أو هدية رمزية أو مادية، يترك آثاراً عميقة، إذ يجدد فيه الدافع للمبادرة والقيام بالأعمال المختلفة في المستقبل، ويدفعه إلى المزيد من النجاح في حياته إلى جانب إدخال السرور إلى نفسه. أما تجاهل أعمال الطفل من قبل الوالدين قد يدفع الطفل إلى العناد والعصيان والمشاكسة، ليلفت الأنظار إليه، ويفرض احترامه وتقدير أعماله على الآخرين. ولجوء الوالدين إلى القسوة في معاملة الطفل، وتصيد أخطائه، والإساءة إليه يدفعه إلى كراهية المحيطين به وقد تظهر هذه الكراهية في شكل سلوك عدواني، أو انطواء وانعزال[23].

---

(21) أليس ويتزمان، التربية الاجتماعية للأطفال، مصدر سابق، ص 52.

(22) نجوى طارق جاد الله، (المؤسسات التربوية)، في التربية المعاصرة: طبيعتها وأبعادها الأساسية، مصدر سابق، ص 82.

(23) المصدر السابق، ص 82.

ويوصى الآباء اتباع أسلوب التوجيه والإرشاد في حالة ارتكاب الطفل لخطأ ما، وأن يكون تقديم النصح والإرشاد على انفراد تجنباً لإحراج الطفل أمام الغير، وصوناً لكرامته واعتزازه بنفسه[24].

3 ـ الثبات والعدل في المعاملة:

من مقومات التنشئة الصالحة للطفل اتفاق الوالدين على أسلوب ثابت في معاملة الطفل فلا يكون أحدهما قاسياً ومتشدداً على الطفل، والآخر عطوفاً ومتسامحاً معه، تجنباً لحدوث صراع في نفس الطفل من جراء التناقض في المعاملة الذي يؤدي بالطفل إلى الاضطراب وعدم الثقة بالنفس والانحراف. ويتضمن الثبات في المعاملة أيضاً الوضوح وعدم التردد بحيث لا يلوم الوالدان الطفل على مسلك معين تارة، ويغضون الطرف عنه تارة أخرى، ما يجعل الطفل في حيرة وغير قادر على إصدار أحكام بالحسن أو القبح على أشياء وأفعال وقيم. وعلى الوالدين أيضاً مراعاة العدل والمساواة في معاملة أطفالهم، فلا يخصوا أحدهم دون الآخرين بالعطف والحب والرعاية، بل يوزعوا اهتماماتهم على سائر الأبناء ودون تفرقة بين صغير أو كبير، أو ذكر وأنثى. فالاهتمام بأحد الأبناء دون الآخرين يؤدي إلى خلق مشاعر الغيرة والحقد والكراهية الشديدة التي قد تتحول إلى عداء بين الأخوة[25] وفي قصة سيدنا يوسف عليه السلام وإخوانه خير مثال للغيرة وتحولها إلى كيد. ولكل من التفرقة في المعاملة بين الأبناء واستخدام أسلوب القسوة معهم آثار ومضاعفات أخرى منها: عصبية الطفل وقلقه النفسي. يذكر د. جرجس أن بعض العلماء يرى أن أهم أسباب عصبية الأطفال وقلقهم النفسي ترجع إلى الشعور بالعجز، والشعور بالعداوة، والشعور بالعزلة كنتيجة لحرمانهم من الدفء العاطفي في الأسرة وعدم إشباع الحاجة إلى الشعور بالحب والقبول وإلى سيطرة الآباء التسلطية وعدم اشعار الطفل بالتقدير. ومن أمثلة ذلك قسوة الآباء وتفرقتهم بين الأخوة، وبين الولد والبنت، كما ترجع عصبية

---

(24) المصدر السابق، ص 82.

(25) المصدر السابق، ص 83.

الأطفال إلى تعقيدات البيئة وتناقضاتها بما فيها من غش وخداع كعدم وفاء الآباء بوعودهم للأطفال وحرمانهم من الحاجات الضرورية)[26] ويذكر د. جرجس أيضاً أن الدراسات العلمية أثبتت أن عدداً من حالات الغضب والعناد وكثرة التشاجر عند الأطفال مردها في الغالب سلوك الآباء أنفسهم المتسم (بالحزم المبالغ فيه، والسيطرة الكاملة على الطفل، ورغبتهم إطاعة أوامرهم طاعة عمياء وبثورتهم وشجارهم في المنزل لأتفه الأسباب)[27].

4 ـ الناحية الاجتماعية:

يحتاج الطفل لخبرات اجتماعية عديدة حتى يعيش حياة متزنة في عالم الكبار. فالطفل في حاجة ماسة إلى إتاحة فرصة له لبناء صداقات تناسب عمره، وليرعى حقوق الناس وممتلكاتهم، وليحس أنه محبوب، وأنه في استطاعته منح الآخرين الحب، ولينعم بالمتعة في لعبه ولهوه، وفي مشاركته الناس حياتهم وأعمالهم. والطفل يتوق إلى الاستمتاع بالحياة الاجتماعية المحيطة به، وإلى المساهمة فيها بنشاط إيجابي. وهو في حاجة إلى خبرة واسعة، وفهم عميق، وحب متبادل كي يتعلم كيف يعيش ويتعامل مع غيره. وحياة الطفل في الأسرة تعد النموذج الأول للحياة الاجتماعية التي سيحياها الطفل، ولها آثارها الباقية في نفسه، فالطفل الذي يتعرض في طفولته المبكرة لخبرات سارة، ويشعر بالطمأنينة، ويحظى بحب والديه، ويجد فيهما مثلاً صالحاً يقتدى به في رسم خطى الحياة يكتسب اتجاهاً نفسياً إيجابياً حيال الحياة والناس، فالطفل يتأثر تأثراً قوياً بسلوك والديه، فيشعر ويمتص ويقلد طريقتهم في التعامل مع الناس، وعلاقتهم بالجيران والأقارب والأصدقاء. كما أن اتجاهات الوالدين النفسية نحو الآخرين، ونحو الأديان والشعوب والفئات الاجتماعية تصبح كلها نفس اتجاهات الطفل النفسية[28] أما الطفل المحروم من الخبرات السارة، ومن حب وعطف ورعاية أبويه فيحس بعجز وقصور عن مسايرة الحياة ويكتسب اتجاهاً نفسياً سالباً تجاه

---

(26) د. ملاك جرجس، مشاكل الصحة النفسية للأطفال، مصدر سابق، ص 10.

(27) المصدر السابق، ص 113، 114.

(28) أليس ويتزمان، التربية الاجتماعية للأطفال، مصدر سابق، ص 71، 75.

الحياة والناس. فعلى الوالدين تقع مسؤولية توجيه وإرشاد الطفل ومساعدته على النمو الاجتماعي وذلك بدفعه إلى الاختلاط ومشاركة الآخرين ألعابهم وهواياتهم، وتشجيعه على تأدية بعض الأعمال المنزلية العادية لعائلته وفي المناسبات الخاصة كالرحلات والحفلات وأعياد الميلاد. فاشتراك الطفل في (مرح الأسرة وأعمالها دعامة أساسية في شعور الطفل بفائدته وبتبعيته للجماعة وفي توجيهه التوجيه الصحيح ليعمل مع الآخرين ولهم، وبهذا نساعده على أن يتطور تطوراً صحيحاً نحو النضج الذي يمهد له سبيل الاستمتاع بخدمة عدد كبير من الأفراد)[29].

كما يجب على الوالدين تشجيع الطفل على تكوين صداقات مع أقرانه من الأطفال، والترحيب بهم متى قدموا لزيارته في البيت، فالأخذ والعطاء ينمي شخصية الطفل الاجتماعية (ويساعد على التعبير عن مكنونات نفسه، ويبعده عن الشعور بالحرمان، والشعور بالعزلة الانفعالية التي قد تكون المصدر الرئيسي لشعوره بالذنب، وشعوره بالاضطهاد وكلاهما يوتره نفسياً وجسمياً وقد يدفعه التوتر إلى التخريب والانتقام)[30].

وخلاصة القول أن من مسؤولية الوالدين مساعدة الطفل على اكتساب عدد من صفات النضج الاجتماعي، ومن بين هذه الصفات: الثقة بالنفس، القدرة على اتخاذ القرار واللجوء إلى النصيحة عند الشعور بالحاجة إليها، القدرة على المحافظة على النفس والاعتناء بها، القدرة على وضع خطط مستقبلية واضحة ومحاولة تحقيقها بصورة واقعية، الميل إلى الحياة الخارجية والاهتمام بالأفراد الآخرين، الرغبة في المشاركة في النشاطات الاجتماعية، تحمل المسؤولية والقيام بأعبائها، مساعدة الآخرين، الاعتدال في قضاء الوقت بين اللعب والجد، القدرة على العيش بسلام وهدوء مع الآخرين وبناء صداقات معهم، تقبل نقد الآخرين، والقدرة على توجيه النقد البناء، التمتع بروح مرحة، الإيمان بالتعاون الإيجابي أكثر من المنافسة الحادة، إدراك نواحي القوة والضعف في شخصه،

(29) المصدر السابق، ص 82.

(30) د. ملاك جرجس، مشاكل الصحه النفسية للأطفال، مصدر سابق، ص 132، 133.

واحترام فردية كل شخص(31).

5 ـ الناحية الدينية والخلقية:

الأسرة هي المدرسة الأولى في حياة الطفل، ومن مسؤولياتها تعليم الطفل، وبما يتفق وسنة الدين الإسلامي وما يشتمل عليه من عقائد وعبادات ومعاملات وتنشئة على حب الإسلام، والتخلق بأخلاقه، والطفل في هذه المرحلة محدود الإدراك والخبرة، ومحور تفكيره يتمركز حول المحسوسات لذا ينبغي تقديم أمثلة عن وجود الله ووحدانيته، وقوته، ورحمته، مناسبة لنفسية الطفل ومستوى نضجه العقلي ومستمدة من عالمه الحسي المحدود(32).

والطفل ميال إلى سماع القصص والحكايات، لذا وجب على الأبوين تقديم طائفة من القصص القرآني، وحياة الرسول ﷺ، ومواقف الصحابة، وأبطال المسلمين بأسلوب مبسط والتركيز على مضمونها القيمي إلى جانب المتعة النفسية.

ويجدر بالوالدين تدريب الطفل على الوضوء وتعليمه كيفية الصلاة، ومكانتها في تهذيب النفس، والتعود على النظافة ومراعاة المواعيد، وتشجيعه على حضور صلاة الجمعة. والجماعات في المسجد، وحثه على الالتزام بالنظام والهدوء والاحترام، وتدريبه أيضاً وبصورة تدريجية على الصيام. وإشراكه وتشجيعه على التبرع بالصدقات على الفقراء والمساكين، والعطف على أقرانه الايتام ومساعدة العجزة وغير ذلك.

والطفل بطبيعته ميال إلى التقليد والمحاكاة، ويتأثر إلى حد كبير بسلوك الكبار وخاصة الأبوين، لذلك وجب على الآباء والأمهات أن يكونوا في سلوكهم خير مثال يحتذى به، إذ أن أفعالهم وتصرفاتهم أشد وقعاً على الطفل من نصائحهم وإرشاداتهم فيتحلوا بأخلاق الإسلام وآدابه من ذلك:

---

(31) المصدر السابق، ص. ص 27 -29.

(32) د. عمر يوسف حمزة، (ضعف دور الأسرة المسلمة في تربية الناشئة)، في مشاكل الشباب المسلم في العصر الحديث: بحوث ومناقشات، (طرابلس: كلية الدعوة الإسلامية، 1988 م) ص 257.

الصدق والأمانة، والوفاء بالوعد، والعدل، والمساواة، والرفق والعطف، والكرم، والتقوى والصبر، والحلم، وبر الوالدين، واحترام الجار، وتوقير الكبير، والحياء والبشاشة، وطيب الكلام والتواضع، وغير ذلك. وفي ذات الوقت على الآباء تجنب ما نهى عنه الإسلام من رذائل كالغيبة، والنميمة، والكذب، والنفاق، وقول الزور، والسب، والشماتة، والغش، والتباغض، والتقاطع، والحسد، والتجسس، والسرقة، وسوء الظن، والغش، والغدر، والمن بالعطية، وعقوق الوالدين، وغير ذلك، فالطفل كما هو في حاجة إلى غذاء لنمو جسمه، وغذاء عاطفي لنموه النفسي يتمثل في الحب والحنان والعطف والتقدير وغير ذلك، يحتاج إلى غذاء روحي وإلا نشأ نشأة غير متوازنة ودون نمو وازع ديني يبعده عن الشرور والمفاسد والانحراف، ويكبح جماح شهواته ونزواته، أما إهمال الطفل وتركه دون تنشئة دينية والركون إلى وجود وازع خارجي يتمثل في القوانين والتشريعات الأرضية، وإفراد ضبط وقضاء بشري فإنه سيجد نفسه في فراغ روحي، وعرضة للفسوق والانحلال، والضلالة والالحاد. وضعف الشحنة الإيمانية أو انتفاؤها تجعل الفرد يتحايل على القوانين والتشريعات الوضعية خصوصاً عند عدم اقتناعه بها وتهاون القائمين على تنفيذها.

وختاماً لهذا الجزء من البحث نقول ان الاهتمام بالطفولة ينبغي أن يتم بمعزل عن الاهتمام بفئات المجتمع الأخرى، وألا يقتصر على ناحية دون أخرى، أو فترة عمرية معينة من الطفولة، بل ينبغي أن يكون الاهتمام شاملاً بالطفل ومن حوله، ومتضمناً جميع جوانب نموه الجسمي والنفسي والعقلي والاجتماعي والروحي، ومستمراً طوال فترات الطفولة المختلفة وشاملاً كذلك لجميع الأوساط التي لها علاقة بتربية الطفل من أسرة طبيعية أو بديلة، ونواد، ومدارس ومساجد، ووسائل إعلام مقروءة ومسموعة ومرئية، ومعسكرات، ومنتزهات ومصائف، ومكتبات وغير ذلك فشمولية الاهتمام بالطفل، وتكامله واستمراريته تعد من المبادىء التربوية الأساسية التي ينبغي أن تتضمنها فلسفة إعداد الطفل للحياة.

تربية الأسرة الليبية للطفل:

بعد أن استعرضنا عدداً من جوانب شخصية الطفل التي تؤثر الأسرة في نموها، وتترك بصماتها عليها، والتي تزداد فيها بعد عمقاً واتساعاً بواسطة وسائل أخرى أهمها: المدرسة، الأقران في الحي والمدرسة، وسائل الإعلام المسموعة والمقروءة والمرئية، المسجد، النادي، المكتبة، المصائف والمعسكرات، وغير ذلك، ننتقل إلى معالجة نقطة أخرى وهي تربية الأسرة الليبية للطفل. وليس الهدف هنا وصف أو تحليل أو تقويم أساليب الأسرة الليبية في إشباع حاجات أطفالها، وتلبية متطلبات جوانب نموهم المختلفة، بل سيقتصر التعرض هنا لمناقشة المصادر التي تستقي منها الأسرة الليبية ثقافتها الخاصة بتربية الطفل. والمعالجة، أو بالأحرى محاولة المعالجة، ستتم على ضوء ما توفر للباحث من معلومات وبيانات ونتائج دراسات ميدانية ومكتبية عن المجتمع العربي الليبي، إلى جانب ملاحظاته الشخصية.

يبدو من الأنسب أن نستعرض بعض البيانات الهامة عن الأسرة في ليبيا أولاً بغية الاستعانة بها في تكوين صورة عن الأسرة الليبية.

تشير النتائج الأولية للتعداد العام للسكان بالجماهيرية عام 1984 م أن عدد السكان الليبيين بلغ 3.237.160 نسمة. وتشكل الطفولة نسبة عالية في البناء العام لسكان الجماهيرية، إذ بلغت نسبة الأطفال الليبيين الذين تقل أعمارهم عن 15 سنة 50.2٪ أي ما يزيد عن نصف عدد السكان الليبيين. وقد انخفضت هذه النسبة بعض الشيء على ما كانت عليه عام 1973 م حيث كانت 51.4٪[33] ويعد معدل الزيادة في السكان الليبيين خلال الفترة ما بين 1973-1984 م من أعلى المعدلات في العالم، ويعزى هذا الارتفاع إلى عوامل التحسن الملحوظ في المستوى المعيشي والتحسن الهائل في الظروف السكنية بالبلاد، والتحسن المستمر في المستوى الصحي العام، والانخفاض الحاد في معدل الوفيات بوجه عام والأطفال

---

(33) أمانة التخطيط، مصلحة الإحصاء والتعداد، النتائج الأولية للتعداد العام للسكان 1984 م ص ح، د (غير منشور).

الرضع بوجه خاص، ووجود معدل خصوبة مرتفع، وعودة بعض الليبيين من الخارج[34].

وتتميز الأسرة في المجتمع الليبي بكبر الحجم، فقد أظهر تعداد السكان العام 1973 أن المتوسط الحسابي لحجم الأسرة الليبية بلغ 5.8 فرداً، وتشير النتائج الأولية لتعداد سنة 1973م أن متوسط عدد الأفراد في الأسرة الواحدة كان 6.4 فرداً[35] ويبدو أن هذا النمو في حجم الأسرة راجع إلى اتجاهات الأسرة الليبية نحو تعليم البنت، والتأخير في سن الزواج على ما كان عليه في السابق، وقلة الأخذ بوسائل تنظيم النسل، والتمسُّك الشديد بأواصر القربى وصلة الرحم الذي يقلل بعض الشيء من تكوين أسر مستقلة (نووية) عن الأسرة الأصلية.

فالفرد الليبي برغم انتمائه لأسرة صغيرة تتكون منه وزوجته وأولاده غير المتزوجين، إلا أنه ينتمي في ذات الوقت إلى عائلة كبيرة ممتدة اجتماعياً ونفسياً واقتصادياً تضم الأخوة والأخوات وأبناء العمومة وغيرهم وتأخذ في الامتداد حتى تصل إلى تكوين القبيلة[36].

ويتميز الليبيون بولائهم الشديد لعائلاتهم، فلقد أوضحت إحدى الدراسات الاجتماعية (أن الغالبية العظمى من الليبيين لا يزال ولاؤها القوي موجهاً نحو الأسرة ثم البلاد فالأمة العربية فالأصحاب). في حين كانت درجات ولائها لجماعة العمل ولأهل الحي ولأهل القرية أو المدينة ضعيفة نسبياً[37].

ويعد زواج الأقارب أحد العوامل والأسباب التي وراء استمرارية امتداد الأسرة الليبية وقوة ولاء أفرادها لها. إذ يعد الزواج من الأقارب أحد (التقاليد والأعراف الاجتماعية الراسخة في العقلية الليبية القديمة والتي لا تزال تسيطر على

(34) المصدر السابق، ص ح، د.
(35) المصدر السابق، ص هـ.
(36) د. علي الحوات، دراسة عن الشباب الليبي وبعض مشكلاته الاجتماعية (طرابلس: جامعة الفاتح، كلية التربية، 1980م) ص 82.
(37) د. مصطفى عمر النير، التنمية والتحديث: نتائج دراسة ميدانية في المجتمع الليبي (بنغازي: معهد الانماء العربي، 1980م) ص 156.

جانب كبير من الآباء والأمهات خاصة غير المتعلمين والمقيمين في الأوساط الريفية التقليدية والبدوية الصحراوية)[38].

وفيما يتعلق بمستوى تعليم السكان، تشير البيانات الإحصائية التقديرية لعام 1984 أن نسبة الأمية بين فئات الذكور والإناث آخذة في التناقص، إذ بلغت 23٪ بالنسبة للذكور و57٪ للإناث مقابل 32٪ للذكور، و72.9٪ للإناث عام 1973 م.

ورغم النمو المتزايد في عدد الإناث المسجلات في مراحل التعليم المختلفة وعدد الخريجات من المعاهد والكليات العلمية المختلفة وكذلك النمو في عدد العاملات من النساء إلا أن نسبة الإناث في القوى العاملة الوطنية ما زالت محدودة حيث وصلت النسبة 11.7٪ سنة 1984 م مقابل 5.6٪ في عام 1973 م[39].

ويلاحظ أن العديد من الليبيات العاملات ينقطعن عن العمل أو يتوقفن كلياً عن مواصلة أعمالهن في سن وظيفية مبكرة بمجرد الزواج أو قدوم المولود الأول. وهذا ربما راجع إلى اتجاهات الليبيين نحو عمل المرأة المتزوجة، ومواجهة المرأة المتزوجة صعوبة في التوفيق بين أعباء العمل والتزامات الأسرة، وقلة توفر الخدمات المساعدة للأم العاملة مثل دور حضانة، ورياض أطفال، مشرفات على الأطفال غير متفرغات. فبالنسبة لنقص رياض الأطفال، على سبيل المثال، في مدينة طرابلس بلغ إجمالي عدد الأطفال من فئة 4-5 سنوات عام 1989 م 171.310 طفلاً. في حين كان عدد أطفال الرياض بها 4000 طفل[40]. والنقص الشديد في الخدمات المساعدة للأمهات العاملات جعل العديد من الأمهات العـاملات يستعن بقريباتهن في الإشراف على الأطفال طيلة أوقات العمل. والخلاصة أن

---

(38) د. علي الحوات، سياسة رعاية الطفولة في الجماهيرية الليبية، ورقة مقدمة إلى الندوة العلمية حول رعاية الطفولة في الجماهيرية: حاضراً ومستقبلاً (1 -1989/8/3 م) ص 30.

(39) أمانة الضمان، مصلحة الإحصاء والتعداد، النتائج الأولية للتعداد العام للسكان 1984 م، مصدر سابق ص هـ، و.

(40) محمد علي قويدر، رعاية الطفولة بين النظرية والتطبيق، ورقة مقدمة إلى الندوة العلمية حول رعاية الطفولة في الجماهيرية: حاضراً ومستقبلاً (1 -1989/8/3 م) ص 10.

الوظيفة الرئيسية للمرأة في المجتمع الليبي، ريفه وحضره، كانت ولا زالت العناية ببيتها وأطفالها. ولا زال كبار السن في الريف والحضر يساهمون في رعاية أطفال أقربائهم، وإنْ يتوفر قليل من الوقت لبعض ربات البيوت فيوظفنه في النشاط الزراعي أو الحرفي أو الوظيفي. فالغالبية العظمى من الأطفال في ليبيا يخصون برعاية أمهاتهم طيلة اليوم، وتتوفر لهم فرص الاحتكاك بالراشدين من الأقارب والأصدقاء ومن في سنهم، إذ أن أهم مجالات قضاء وقت الفراغ أو فترات الراحة لدى الليبيين هي البقاء في البيت وبين أفراد الأسرة والزيارات العائلية[41]. وهذه في الواقع مزايا يفتقر إليها العديد من الأطفال في العالم الصناعي، حيث يقضون جل وقتهم بعيداً عن الوالدين، ويندر اتصالهم بالأقارب.

تصنيف الأسرة الليبية:

رغم أن الشائع في تصنيف الأسرة والمجتمعات اعتماد متغيرات عديدة منها: مكان الإقامة (أسرة ريفية: أسرة حضرية) ومستوى الدخل (أسرة فقيرة، أسرة متوسطة الدخل، أسرة غنية) ودرجة التحدث (أسرة عصرية أو حديثة، أسرة تقليدية، أسرة انتقالية) إلا أنه ولغرض البحث سيتم اعتماد المستوى التعليمي العام للأسرة وبالتحديد للزوج والزوجة، وذلك لصلاحيته في مناقشة مصادر الأسرة الليبية في اكتساب ثقافتها الخاصة بتربية الطفل. وعليه يمكن تصنيف الأسرة الليبية إلى: -

1 ـ أسرة متعلمة وهي الأسرة التي يكون فيها مؤهل الزوج والزوجة التعليمي الثانوية فما فوق.

2 ـ أسرة شبه متعلمة وهي الأسرة التي يكون فيها مؤهل أحد الزوجين الثانوية فما فوق بينما يكون مؤهل الثاني الإعدادية فما دون.

---

(41) د. مصطفى عمر البشر، التنمية والتحديث: نتائج دراسة ميدانية في المجتمع الليبي مصدر سابق، ص 169، 190.

3 ـ أسرة شبه أمية وهي الأسرة التي يكون فيها مؤهل أحد الزوجين الإعدادية فما دون ويكون الثاني أمياً.

4 ـ أسرة أمية وهي الأسرة التي يكون فيها الزوج والزوجة أميين.

ورغم أنه لا تتوفر لدى الباحث إحصائيات وفقاً لهذا التصنيف إلا أنه يمكن القول في ضوء ما تمت ملاحظته من وجود فارق كبير بين المستوى التعليمي بين الزوجين في المجتمع الليبي ومن الارتفاع في الأمية بين السكان الليبيين وخصوصاً في العقدين الماضيين يمكن القول ان الأسر الليبية حالياً تتمركز في الفئة رقم 2، 3 وأنها تتحرك نحو الفئة رقم 1، 2.

منابع ثقافة الأسرة الليبية:

أما فيما يتعلق بأهم المصادر التي تكتسب منها الأسرة الليبية ثقافتها الخاصة بتربية الطفل فيمكن تحديدها في الآتي: ـ

1 ـ أساليب الآباء والأمهات وكبار السن من الأقارب في تربية الفرد وإخوته عند الصغر.

2 ـ المناهج الدراسية في مراحل التعليم المختلفة.

3 ـ وسائل الإعلام المقروءة، والمسموعة، والمرئية المحلي منها والخارجي.

4 ـ التوعية والإرشاد في المؤسسات الاجتماعية مثل المدارس، المساجد، مراكز تعليم الراشدات، النوادي، مراكز الأمومة والطفولة وغيرها، فبالنسبة للأزواج والزوجات الذين حصلوا على فرصة لتلقي تعليم نظامي في المدارس فمن خلال المناهج الدراسية تتكون لديهم حصيلة معرفية ولكنها تتمركز حول الناحية الصحية المتعلقة بالجسم وذلك من خلال دروس العلوم والصحة في مراحل التعليم المختلفة، وكذلك حول الجانب الديني من خلال دروس التربية الدينية والثقافة الإسلامية وبعض دروس التاريخ والمطالعة. أما الجوانب العقلية والنفسية والتعليمية فتكاد تكون معدومة في التعليم العام، ويقتصر وجودها في

بعض المسافات الدراسية في التخصصات المهنية كالتدريس، والخدمة الاجتماعية والمعاهد الصحية. وتبقى لفئة المتعلمين فرص أخرى لتكوين ثقافة والديه تتعلق بتربية الطفل وذلك عن طريق القراءة الحرة، وحضور النشاطات الثقافية في المراكز والمؤسسات الاجتماعية وهما محـدودا التأثير للغاية لسببين الأول: إن عادة القراءة لدى الليبيين غير مترسخة، إذ تفيد دراستا د. الشافعي ود. البشر ذلك.[42] وحتى الذين تعودوا القراءة رغم محدودية عددهم، فاهتمامهم سيكون موزعاً على عدد من المجالات، السياسية، والاقتصادية، والفكرية، والاجتماعية، والأدبية، والدينية والرياضية وغير ذلك. فالملاحظ على الليبيات مثلاً الإقبال على الكتب والمجلات المهتمة بشؤون الفن والجمال والطهي أكثر من غيرها، أما السبب الثاني، فنشاطات المؤسسات الاجتماعية الأخرى والإقبال على نشاطها هو الآخر محدود للغاية، واهتماماتها أيضاً متنوعة.

أما فيما يتعلق بتأثير وسائل الإعلام المرئي والمسموع على الفئة المتعلمة فيما يخص تربية الطفل فهو الآخر فيما يبدو محـدود للغاية، إلى جانب أن البرامج المتعلقة بتربية الطفل يغلب عليها الجانب الصحي المتعلق بالبـدن كالغـذاء والأمراض وأساليب الوقاية والعلاج ولا تعير النواحي الأخرى اهتماماً يذكر. وبالتالي يمكن القول ان فئة المتعلمين يجدون أنفسهم بطريقة وأخرى يتأثرون بالمصدر الأول تأثـراً لا بأس به.

أما فئة شبه المتعلمين والأميين فمرجعهم في تربية الطفل المصدر الأول وهو خبرتهم المباشرة المتكونة من الملاحظة والتقليد والمحاكاة، وما تبثه وسائل الإعلام المسموعة والمرئية، وما تقدمه بعض مؤسسات المجتمع الأخرى من نصـائح وإرشادات وهي جميعها محدودة وكما سبق القول ينحصر اهتمامها في جوانب محددة. وبالتالي فهذه الفئة تتأثر تأثـراً قوياً بالمصدر الأول، الخط التقليدي في التربية.

(42) المصدر السابق، ص 190. د. إبراهيم محمد الشافعي، اتجاهات الشباب في الجمهورية العربية الليبية: دراسة علمية لاتجاهات الشباب وميولهم نحو أهم قضايا الأسرة والمجتمع (منشورات جامعة بنغازي، كلية اللغة العربية، دون تاريخ) ص 133، 135.

الخاتمة:

وهذا التحليل يدفعنا إلى التأكيد على نقطتين هامتين أولهما: ضرورة إثراء المناهج الدراسية في مراحل التعليم بالناحية النفسية والعقلية والاجتماعية لنمو الطفل وتطبيقاتها التربوية إلى جانب الاستمرار في الاهتمام بنواحي النمو الأخرى، وثانيهما: إعداد مواد إعلامية مبرمجة تغطي جوانب رعاية الطفولة المختلفة وبمستوى يتفق مع ثقافة غالبية أفراد الشعب.

إن أهمية الطفولة، وأثر الوالدين في تشكيل شخصيتها يجعلنا أمام مسؤولية كبيرة وهي إعداد الشباب من ذكور وإناث، آباء وأمهات المستقبل، وكذلك تبصير وتوعية الآباء والأمهات وعلى جميع المستويات بدوري الأمومة والأبوة وما لهما من تأثير قوي على نمو الطفل. فلم تعد الأمومة والأبوة فناً يكتسب عن طريق المحاكاة والتقليد والملاحظة والممارسة فقط بل أصبحتا فناً يسانده العلم وتطبيقاته النامية في مجالات رعاية الطفولة.

التحليل الدلالي للفعل في اللغة العربية

الدكتور: محمد خليفة الأسود
جامعة السابع من أبريل . الزاوية . الجماهيرية العظمى

يتناول هذا البحث معنى الفعل في اللغة العربية وذلك من ناحية الحدث والزمن ونوع كل من الحدث والزمن وعلاقته بلفظ الفعل فكثير ما يستغلق على الباحث اللغوي تحديد معنى ودلالة بعض الأفعال لنأخذ مثلاً الأفعال الآتية: (علم، قطع، انتقل، نام) فهي بالرغم من أنها ذات صبغة واحدة - إذ أنها أفعال ماضية - تختلف من ناحية المعنى والدلالة «فعلم» يدل على اتصاف الفاعل بوصف هو العلم فهو إلى إثبات الوصف أقرب منه إلى تقرير الحدث، «وانتظر» يدل على قيام الفاعل بنشاط هو الانتظار فهو نشاط مستمر لوقت معين محدود أما «قطع» فيدل على قيام الفاعل بحدث وتنفيذ ذلك الحدث وهو القطع، و«انتقل» يدل على حدث وحركة وتنفيذ ذلك الحدث وتلك الحركة، أما الفعل الأخير «نام» فيدل على دخول الفاعل في حالة معينة واستمراره فيها وهي النوم. فتحليل الفعل في اللغة العربية وتصنيفه دلالياً يرفع الإبهام الذي قد يحدث في مثل هذه الأفعال.

1 ـ معنى الدلالة:

يقال الدَّلالة والدِّلالة ويراد بها الدليل البين، ورد في المخصّص «دليل بين الدّلالة والدّلالة»[1] ويطلق هذا اللفظ ويراد به توجيه الشيء الوجهة الصحيحة قال صاحب القاموس «دله على الطريق دلالة ودلولة فاندل سدده إليه»[2] ويقصد بها الهداية كما ورد في مختار الصحاح «دلّه على الطريق يدله بالضم دلالة بفتح الدال وكسرها ودلوله بالضم»[3] وقال الله تعالى: **﴿وحرمنا عليه المراضع من قبل فقالت هل أدلكم على أهل بيت يكفلونه لكم وهم له ناصحون﴾**[4] فمعنى أدلكم «أرشدكم وأهديكم» فالدلالة في اللغة يقصد بها الهداية وبيان الشيء، ونظراً لأن اللفظ يدل على معناه ويهدي السامع إليه فقد سميت العلاقة بين اللفظ والمعنى دلالة، وتفسر الدلالة الآن على أنها «دلالة الألفاظ على معانيها الموضوعة بإزائها كدلالة السماء والأرض والجدار على مسمياتها»[5] ومنذ العشرينات من هذا القرن أصبحت «الدلالة» اصطلاحاً يطلق على علم المعنى «Semantics» ويراد بلفظ الدلالة عند الإطلاق العام دراسة المعنى المشار إليه بالرمز، والرمز قد يكون كلمة أو أي وسيلة من وسائل الاتصال والتفاهم ولهذا فقد تفرع هذا العلم إلى ثلاثة فروع رئيسية هي:[6]

(أ) **علم الدلالة اللغوي**: وهو فرع من علم اللغة العام ويهتم بدراسة المعنى في اللغة وذلك من حيث علاقة المفردات اللغوية والمركبات الإسنادية (الجمل) بالمعنى.

---

(1) المخصص لابن سيده. السفر الخامس ص 90، دار الفكر بيروت ـ 1978 م.

(2) القاموس المحيط. الفيروزآبادي. مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر، 1952، مادة «دلل».

(3) مختار الصحاح. محمد بن أبي بكر الرازي. مادة «دلل» دار القلم 1979 م.

(4) سورة القصص، آية (12).

(5) لمزيد من الاطلاع وفهم اصطلاح علم الدلالة وفروعه أنظر:

Funk and wagnlls New Encyclopedia. «Semantics- By Funk and Wangalls, inc. U-S-A.».

(6) The New Encyclopedia Britannica. Helen Hemingway Benton Puplisher. 1973-1974- London, Semantics. Vol-1, John Lyons. «Introduction» Cambridge University Press 1977.

(ب) **علم دلالة الرمز**: ويختص هذا العلم بتكوين قواعد دلالية للغة المستعملة في العلوم، وقد تطور هذا العلم على يد العالم رودلف كرناب (1891 -1970 م).

(ج) **علم الدلالة العام**: يهتم هذا الفرع بدراسة المعنى وتأثيره في السلوك الإنساني، وقد أسس هذا العلم المهندس والكاتب البولندي «الفرد هامدنبك» (1879 -1950 م). وكل فرع من فروع هذا العلم يهتم بالعلاقة بين الرمز والمدلول. فالرمز في علم الدلالة اللغوي هو اللفظ والمدلول هو المعنى واللفظ اما أن يكون إسماً أو فعلاً أو حرفاً، فالاسم ما دل على ذات ـ مثل «أسد» أو معنى مثل «علم» ـ غير مقترن بزمان. وأما الحرف فهو ما لا يدل على معنى في نفسه وإنما يظهر معناه بتعلقه بغيره كتعلق حروف الجر واختصاصها بالأسماء إذ لا يظهر معناها إلا في الأسماء وكتعلق واختصاص أدوات الجزم بالأفعال لأن معناها لا يتصور إلا في الأفعال وكتعلق حرف الاستفهام «هل» واختصاصه بالجملة لأن الاستفهام لا يكون إلا بجملة أما معنى الفعل فهو ما سيظهر لنا من خلال تتبعنا لوصف اللغوين للفعل وتصنيفه دلالياً.

2 ـ حد الفعل:

الفعل لفظ دل على حدث وزمان قال سيبويه «وأما الفعل فأمثلة أخذت من لفظ أحداث الأسماء وبنيت لما مضى ولما يكون ولم يقع وما هو كائن لم ينقطع»[7] وحدده ابن الحاجب بقوله «الفعل ما دل على معنى في نفسه مقترن بأحد الأزمنة»[8] ويرى الزمخشري أن «الفعل ما دل على حدث اقترن بزمان»[9] فهذه الحدود كلها تشير إلى اشتمال لفظ الفعل غالباً على معنيين هما الحدث والزمن، فالحدث شيء محسوس بأحد الحواس كالكسر والتحرك والقطع

---

(7) الكتاب. (جـ) (1) تحقيق عبد السلام هارون. دار القلم. ص (12). القاهرة 1966 م.
(8) شرح الرضي على الكافية. تحقيق يوسف عمر. (جـ) (1) ص 30 جامعة قاريونس. بنغازي. 1978 م.
(9) شرح المفصل للزمخشري. ابن يعيش. (جـ) (7) ص 2. عالم الكتاب ـ بيروت.

والانتقال، فنقول عند صوغ الفعل منها: كسر - تحرّك - قطع - انتقل. وأما الزمن فيمكن تحديده مبدئياً بقولنا هو توقيت الحدث بواسطة لفظ الفعل أو ما يضاف إلى لفظ الفعل من أدوات محددة للزمن مثل «لن» و«لم». وقد فسر ابن يعيش الزمن اللغوي بالوقت في الواقع خارج اللغة وهو المحدد بواسطة دوران الفلك فقال: «لما كانت الأفعال مساوقة للزمان والزمان من مقومات الأفعال توجد عند وجوده وتنعدم بعدمه انقسمت بأقسام الزمان، ولما كان الزمان ثلاثة ماض وحاضر ومستقبل وذلك من قبل أن الأزمنة حركات الفلك فمنها حركة مضت ومنها حركة لم تأت بعد ومنها حركة تفصل بين الماضية والآتية كانت الأفعال كذلك ماض ومستقبل وحاضر فالماضي ما عدم بعد وجوده فيقع الإخبار عنه في زمان بعد زمان وجوده»[10]. غير أن ابن يعيش لم يفرق بين الزمن المشار إليه بصيغة الفعل والزمن خارج اللغة، فالأول صيغة فعلية تشير إلى وقت حدوث الحدث بالنسبة للحظة التكلم، أما الثاني فهو قياس الوقت عن طريق دوران الأرض حول الشمس وما يتبع ذلك من اختلاف الليل والنهار.

والجدير بالملاحظة هنا أن ما اشتهر عند النحاة من أقسام للفعل كالماضي والمضارع والأمر - إذا استثنينا منها الماضي - هي ليست أقساماً للزمن في الفعل فمعنى المضارع المشابه، أي الفعل المشابه لاسم الفاعل في حركاته وسكناته واشتهر هذا الاصطلاح بين النحاة لأنه علة إعراب هذا النوع من الأفعال إذ الأفعال كلها مبنية والأصل فيها البناء.

أما الأمر فهو صيغة فعلية خاصة تدل على إنشاء الأمر وهو طلب حصول الفعل، كما أن هناك حروفاً خاصة تدل على إنشاء الاستفهام وإنشاء التمني، فالزمن ليس جزءاً من دلالة فعل الأمر ولذلك لم يذكره سيبويه في تعريفه السابق للفعل، وإنما ذكره فقط في معرض الحديث عن الإعراب والبناء فقال: «والوقف قولهم اضرب في الأمر، لم يحركوها لأنها لا يوصف بها ولا تقع موضع المضارعة فبَعُدَ من المضارعة بُعْدَ «كم» و«إذ» من المتمكنة، وكذلك كل بناء من الفعل

---

(10) المصدر السابق. (جـ) (8) ص 4.

كان معناه افعل[11]» وهذا هو الصحيح.

لذلك يمكن القول بأن صيغ الفعل الدالة على الزمن في اللغة العربية هي صيغة الماضي وصيغة فعل الحال والاستقبال الذي اشتهر بين النحاة بالمضارع، وقد صرح بهذا التقسيم أبو القاسم عبد الرحمن الزجاجي حيث قال: (الأفعال ثلاثة فعل ماض وفعل مستقبل وفعل في الحال يسمى الدائم، فالماضي ما حسن فيه أمس.. والمستقبل ما حسن فيه غداً.. وأما فعل الحال فلا فرق بينه وبين المستقبل في اللفظ كقولك زيد يقوم الآن ويقوم غداً»[12]. وقصارى القول أن للفعل في اللغة العربية صيغتين زمنيتين هما صيغة الماضي وصيغة الفعل المحتمل للحال والاستقبال.

3 ـ معنى الزمن والحدث:

(أ) الزمن: (Tense)

الزمن توقيت وقوع الحدث بالنسبة للحظة التكلم «فعندما يستخدم المتكلم الفعل فهو يربط بين شيئين هما شخصيته وعلاقاتها بما يوجد بالخارج أي أن الأساس في إفهامه الآخرين بواسطة الفعل هو بيان شخصيته من حيث الوجود الزماني والمكاني وعلاقة هذا المحل بالحدث فيما إذا كان تاماً أو غير تام والنقطة المحددة للوجود الزماني عند استعمال الفعل هي «الآن» كما أن النقطة الأساسية في تحديد الوجود المكاني هي «هنا» والذي يهمنا في دراسة الزمن هو النقطة الأساسية في الوجود الزماني وهي المعبر عنها بلحظة التكلم وهي النقطة التي ينطق فيها المتكلم بالفعل[13] ويتضح من هذا أن المتكلم عندما ينطق بالفعل فإنه يشير إلى شيئين: مكانه وتوقيت الحدث بالنسبة للحظة التكلم، فهذا التوقيت هو ما يعرف بالزمن في الفعل، ولحظة التكلم هي النقطة الأساسية في التمييز بين أزمنة الفعل

---

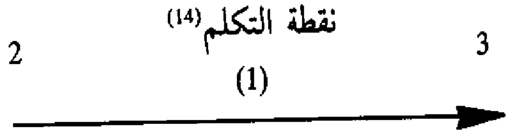
(11) الكتاب. لسيبويه. (جـ) (1) ص 17.

(12) الجمل. أبو القاسم عبد الرحمن الزجاجي. وزارة المعارف الجزائرية. 1957. ص (22).

(13) انظر:

Semantics -John Lyons- Combridge University Press. 1977.p. 638.

فهي تقسم المسار الزمني إلى ثلاثة أقسام رئيسية أولها مكان نقطة التكلم في هذا المسار وهو زمن الحال وثانيها ما قبل نقطة التكلم وهو الزمن الماضي وثالثها ما بعد نقطة التكلم وهو الزمن المستقبل ويمكن تصوير ذلك في الشكل الآتي:



(1) زمن الحال (2) الزمن الماضي (3) الزمن المستقبل

ففِعْل الحال والاستقبال في اللغة العربية يحتمل الاشارة إلى الرقمين (1) و(3) أما الفعل الماضي فلا يشير إلا إلى رقم (2).

بقي لنا أن نشير إلى فعل في اللغة العربية غلبت عليه الدلالة على الزمن وهو الفعل «كان» فهذا الفعل مؤشر زمني للجملة الإسمية لخلوها من الزمن الماضي والمستقبل فنقول «خالد مدرس» عند الإطلاق بدون كان فإذا أردنا المضي نقول كان خالد مدرساً وإذا أردنا الاستقبال نقول سيكون خالد مدرساً.

(ب) الحدث (Action):

الحدث في اللغة مأخوذ من قولنا حدث أي وجد بعد العدم قال صاحب القاموس «حدث حدوثاً وحداثة نقيض قدم»[15] والحدث في الفعل ما يمكن إحساسه بأحد الحواس الخمس مثل القيام والكسر في قولنا «قام فلان» و«انكسر القيد» وللحدث في الفعل العربي نوعان رئيسيان هما: تمام الحدث وعدم تمام الحدث، فالأول تدل عليه صيغة الماضي والثاني تدل عليه صيغة الحال والاستقبال. والجدير بالملاحظة هنا التمييز بين الزمن الماضي وتمام الحدث فصيغة الزمن الماضي قد تدل على تمام الحدث في الماضي أو في الحال، أما دلالتها على

(14) المقصود بنقطة التكلم هي اللحظة التي يتكلم فيها الإنسان أي النقطة التي ينطق فيها المتكلم بالفعل، فرقم (1) يعني نقطة التكلم ورقم (2) قبل نقطة التكلم ورقم (3) بعد نقطة التكلم.
(15) القاموس المحيط مادة: حدث.

تمام الحدث في الزمن الماضي فقد مر في قولنا «انكسر القيد» وأما دلالتها على تمام الحدث في الحال فيظهر في قولنا عند إقامة الصلاة مثلاً: «قد قامت الصلاة» فهذه الصيغة وهي «قامت» نستعملها أثناء إقامتنا للصلاة أي حال إقامتنا لها، فهي بالرغم من أنها صيغة للماضي تقرر حدثاً وقع في الحال. وأما عدم تمام الحدث فله أنواع إما أن يكون الحدث مستمراً أو متكرراً (عادة) أو حقيقة علمية وهذه الأنواع الثلاثة تصدق عليها صيغة عدم تمام الحدث وأمثلتها كما يلي:

1 - استمرار الحدث: الطالب يكتب إجابة السؤال الأول.

2 - تكرار الحدث (عادة): الأستاذ يسافر كل سنة.

3 - حقيقة علمية: الشمس تطلع من المشرق.

لهذا يمكن القول إنَّ الفعل في اللغة العربية ينقسم من حيث الحدث إلى قسمين رئيسين هما تمام الحدث وتدل عليه صيغة الماضي وعدم تمام الحدث وتدل عليه صيغة الحال والاستقبال (المضارع) وينضوي تحته استمرارية الحدث وتكرر الحدث (كونه الحدث عادة) وكونه حقيقة علمية.

وهذا التقسيم للفعل في اللغة العربية وتفريعاته التي سنذكرها فيما بعد هو المعروف بالحديثة «Aspect»[16].

4 - تصنيف الفعل من حيث الحدث:

بعد أن تبين لنا معنى الفعل من ناحية الحدث والزمن، يجدر بنا الآن أن نفرق بين أصناف الفعل من حيث الحدث، فنحن على بينة بأن الأفعال: «علم» و«قطع» و«انتقل» و«نام» هي أفعال ماضية دالة على تمام الحدث غير أننا لم نشر

(16) أنظر:

«Contrastive analysis of Arabic and English Verbs in tense aspect and structure «Mohamed AL-ASWAD. University of Michigan. Dissertation- 1983» aspect and timing in Arabic». University Microfilms international. Publication Number 84-02, 233. p. 39.

إلى الفرق بينها ولم نتتبع أصنافها الدلالية من حيث الحدث، وسنورد هنا مجموعات من الأفعال يظهر لنا فيها الفرق بين الأفعال في الدلالة على الحدث:

المجموعة الأولى الأفعال الحدثية وغير الحدثية:

1 ـ نقول:

كتب التقرير بعناية.
قطع الزجاج بعناية.
قرأ النص بعناية.

2 ـ ولا نقول:
علم الخبر بعناية.
فهم الدرس بعناية.
عرف الاسم بعناية.

فالأفعال في (1) أفعال حدثية أما الأفعال في (2) فهي أفعال وصفية لا تقبل الجار والمجرور والظرف الذي يدل على تؤدة وتريث في إنجاز الحدث إذ لا حدث فيها فينجز، ويمكن اقتران هذه الأفعال بالصفة لأنها من طبيعتها فنقول:

2 ـ (أ) علم الخبر جيداً.
فهم الدرس جيداً.
عرف الاسم جيداً.

(ب) ولا نقول:
كتب التقرير جيداً.
قطع الزجاج جيداً.
قرأ النص جيداً.

(ج) إلا أن نقول:
كتب التقرير كتابة جيدة.
قطع الزجاج قطعاً جيداً.

قرأ النص قراءة جيدة.

حينئذ يكون الموصوف المصدر وليس الفعل.

المجموعة الثانية: الأفعال الحدثية التي تدل على نشاط مستمر والأفعال الدالة على وقوع الحدث برهة وجيزة.

1 ـ نقول:
انتظر أهله طويلاً.
نام نوماً طويلاً.
فكر في ذلك كثيراً.
تردد في الأمر كثيراً.

2 ـ ولا نقول:
طلع طويلاً.
برز طويلاً.
ظهر طويلاً.
انقلب طويلاً.
سقط طويلاً.

فالأفعال في (1) تدل على نشاط قام به الفاعل أو وقع عليه واستمر برهة من الزمن ولهذا فهي أفعال حدثية دالة على نشاط مستمر لوقت معين أما الأفعال في (2) فهي أفعال حدثية دالة على أن الحدث وقع في وقت قصير وقد انتهى لهذا نستطيع القول:

طلع فجأة.
برز فجأة.
انقلب فجأة.
سقط فجأة.
ولا نستطيع أن نقول:
انتظر فجأة.

نام فجأة.
فكر فجأة.
تردد فجأة.

المجموعة الثالثة: أفعال تدل مع اقترانها بفعل الحال والاستقبال على تدرج الحدث وهي ما أشار إليها النحاة بأفعال المقاربة.

1 ـ تقريب الحدث:
كاد الشتاء ينتهي.
أوشك الليل أن يقبل.

2 ـ بداية الحدث:
طفق الطالب يقرأ.
جعل السائق يحدو.

هذه هي أبرز أصناف الفعل من الناحية الحدثية وهي أن الفعل العربي لا يخلو إما أن يكون دالاً على الحدث مثل كتب أو خالياً منه مثل علم، والدال على الحدث إما أن يكون الحدث مستمراً برهة من الزمن مثل الفعل «انتظر» أو لا يكون كذلك مثل الفعل «ظهر» وقد تدل صيغة الفعل على ترتيب الحدث وتدريجه مثل دلالة الفعل «كاد» على قرب الحدث ودلالة «طفق» على بدايته. وهذا التصنيف الدلالي مقتصر على الصيغة أما دلالة البنية الفعلية ـ وهي الفعل مع الأدوات المحددة لدلالته ـ فلم يسمح المقام ولا هدف البحث باستقصائها هنا.

5 ـ وظيفة صيغة الفعل:

نستعمل الفعل الماضي عند رواية الأخبار ووصف الأحداث الماضية، فنقول في رواية الحديث مثلاً: قال رسول الله ﷺ، ونقول روى أبو هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: ويقول الله تعالى في سورة يوسف ﴿**لقد كان في يوسف وإخوته آيات للسائلين إذ قالوا ليوسف وأخوه أحب إلى أبينا منا ونحن عصبة**

إن أبانا لفي ضلال مبين﴾[17] فقد استعملت صيغة الفعل الماضي هنا في وظيفتها الأساسية وهي الاخبار عن الأحداث الماضية. ولصيغة الفعل الماضي وظائف ثانوية منها. ـ

1 ـ الاخبار عن المستقبل إذا كان وقوعه متحققاً مثل قول الله تعالى: **﴿أتى أمر الله فلا تستعجلوه﴾**[18].

2 ـ الدعاء: مثل قول الرسول ﷺ: «تنكح المرأة لأربع: لمالها ولحسبها وجمالها ولدينها فأظفر بذات الدين تربت يداك». معنى تربت يداك افتقرت يداك ومعناها الأصلي التصقت بالتراب يقول الجوهري: والمتربة المسكنة والفاقة ومسكين ذو متربة أي لاصق بالتراب، والمعنى المراد في الحديث إن لم تفعل ذلك تربت يداك.

3 ـ التعجب في الخير والشر: قال الله تعالى: **﴿وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بأفواههم يضاهئون قول الذين كفروا من قبل قاتلهم الله أنّى يؤفكون﴾**[19] ورد في القرطبي عند تفسيره لهذه الآية قوله: (وحكى النقاش أن أصل (قاتل الله) الدعاء ثم كثر في استعمالهم حتى قالوه على التعجب في الخير والشر وهم لا يريدون الدعاء)[20] ومنه قول الله تعالى: **﴿وإذا رأيتهم تعجبك أجسامهم وإن يقولوا تسمع لقولهم كأنهم خشب مسندة يحسبون كل صيحة عليهم هم العدو فأحذرهم قاتلهم الله أنّى يؤفكون﴾**[21].

4 ـ إفشاء العقود: عند المقايضة بين البائع والشاري يقول البائع بعتك هذا الإنتاج فيقول الشاري (قبلت) وكل ذلك بصيغة الماضي فلو أن أحدهما أو كلاهما

---

(17) سورة يوسف آية (7) و(8).
(18) سورة النحل آية (1) أنظر تفسير هذه الآية في الجامع لأحكام القرآن. لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي. دار الشام للتراث، بيروت/ لبنان.
(19) سورة التوبة آية 30.
(20) الجامع لأحكام القرآن. للقرطبي ج 8 ص 19.
(21) سورة المنافقون آية 4.

استعملا صيغة الحال والاستقبال لم يتم البيع.

5 ـ النسبة إلى الشيء أو الدخول فيه أو إزالته: وروي في صحاح الجوهري قوله (تشأّم الرجل) تنسَّبَ إلى الشام مثل تقيس بمعنى نسب إلى قيس (وتكوف) نسبَ إلى الكوفة، وأشام الرجل إذا أتى الشام)[22] ومن ذلك أتهم دخل تهامة وأيمن دخل اليمن، ومما دلالته على إزالة الشيء قولنا: أعجم فلان الكتاب، أي أزال عجمته.

6 ـ الدلالة على دوام الشيء أو وجوده ويستعمل لذلك الفعل كان: فمن دلالة هذا الفعل على الدوام قول الله تعالى: **﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيباً﴾**[23] فاستعملت كان هنا للدلالة على الدوام والاستمرار، ومن دلالته على وجود الشيء قول الله تعالى (وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة (وكان) في هذا المثال هي التي تسمى عند النحاة بكان التامة).

ووظيفة الفعل المضارع ـ وهو فعل الحال والاستقبال ـ الاخبار عن الحالة الحاضرة مثل قولنا: تحتفل البلاد هذه الأيام بأعياد النصر والحرية. أو استحضار حالة ماضية كما يروى في الأخبار الإذاعية وهو قولهم: مجلس الأمن يقرر منع الأسلحة النووية. وقولهم: الشعب يستقبل قائده استقبالاً عظيماً، مع أن القرار والاستقبال قد حدث في زمن سابق على زمن إذاعة الخبر.

وبعد أن تتبعنا دلالة صيغة الفعل في روية وإمعان يمكننا استخلاص النقاط الآتية:

أولاً: للفعل العربي صيغتان زمنيتان هما صيغة الماضي وتدل على زمن قبل نقطة التكلم، وصيغة فعل الحال والاستقبال وهي تحتمل الدلالة على تزامن وقوع

---

(22) الصحاح مادة (شأم).
(23) سورة النساء آية 1.

الحدث مع لحظة التكلم وهو زمن الحال، أو التنبؤ بوقوع الحدث بعد زمن التكلم وهو المستقبل.

ثانياً: صيغة الفعل الماضي تدل على تمام الحدث وصيغة فعل الحال والاستقبال تدل على عدم تمام الحدث، ويتنوع الفعل باعتبار اشتماله على الحدث وعدم اشتماله عليه إلى أنواع منها:

(أ) أفعال حدثية: مثل: قطع، كسر، قام.

(ب) أفعال غير حدثية: مثل: علم، فهم، عرف.

(ج) أفعال حدثية استمرارية: مثل: انتظر، فكر، تردد.

(د) أفعال حدثية لحظية مثل: ظهر، برز، سقط.

ثالثاً: لصيغة الفعل الماضي وظيفة أساسية تختص بها وهي استعمالها لرواية الأخبار وقصصها، ومن وظيفة صيغة الحال والاستقبال الاخبار عن الحالة الحاضرة.

---

(24) سورة البقرة آية 280.

الدّخول تحت التّضاد

الدكتور: يحيى عبد الرؤوف جبر
أستاذ مشارك بجامعة النجاح الوطنية - فلسطين

لكل مقولة خبرية عند الفلاسفة وجهان تحتملهما هما الصدق أو الكذب، وبهذين الاحتمالين يحدد اللغويون الجملة الخبرية، ويفرقون بينها وبين الجملة الانشائية أو الطلبية. ويعبر المناطقة عن التي تحتمل الصدق والكذب معاً بالدخول تحت التضاد، وهذا النوع من المقولات ملبس مضلل، ولا يؤدي إلى وضوح في الرؤية، على العكس من النوع الآخر حتى لو كان لا يحتمل إلا الكذب.

وتشكل حياة الإنسان الفرد... والإنسان في المجتمع من خلال اصطباغها بما ينسجم مع ذاتها الممتدة ـ تشكل مقولة تحتمل الوجوه الثلاثة. وقد تشهد حياة امرىء تقلباً في مصداقيتها من حيث ما تتصف به فتكون مرة هكذا ومرة هكذا، وربما احتدم صراع عنيف بين المرء ونفسه، كأن يكون سوياً ونفسه أمارة بالسوء، أو فاسداً ونفسه لوامة، ويستبد به «الانفصام» حتى تتمخض معركة النفس مع ذاتها عن وجهة إلى «الصدق» أو «الكذب»، وربما تمكن من التوصل إلى صيغة للتعايش مع نفسه تقوم على خلط الأوراق بين الظاهر والباطن، وبذلك يكون

«كالداخل تحت التضاد»، وهذا هو النفاق بعينه... إنه منافقة النفس.

ولئن كانت هذه هي حال الفرد، فإنها كذلك حال المجتمع أيضاً، وبصورة أعمق وأوسع وأوضح: فلكل مجتمع ـ ولا نقصد هنا المجتمعات الصغيرة التي ظهرت بقيام الدول الحديثة، بل المجتمع الذي كان قبل ذلك ـ محتوى، تماماً كالألفاظ لكل منها معنى، وما أشبه تطور بعضها بتبدل أحوال المجتمعات حيث تتم العملية بهدوء، ولكن على نحو محكم، قد يكون مدركاً... ولكن الغالب أن يتم ذلك بعيداً عن وعي الإنسان وانتباهه، ودون قصد منه.

إن اللفظ لينصرف لمعنى جديد في قرن من الزمان تقريباً... ولكن المجتمع، لكي يلبس ثوباً آخر، وتتغير جيناته وكرموسوماته، ويغير مجراه، لا بد له من وقت أطول.... وبكثير.

ويقف الناظر في «مقولة» المجتمع العربي، وإن شئت الإسلامي، حيث أن الحال في المساوىء والمحاسن، يقف على أنها، واعتباراً منذ نحو من قرنين مضيا أو أكثر، بدأت تعبر طريق التبدل والدخول في منطقة الظل بين الصبح والظلام، داخلة بذلك تحت التضاد نظراً لما راح يعتري صبغة المجتمع الأصلية من شحوب، وتشربها لألوان أخرى بعد حملات معادية عديدة، مختلفة المصادر والأشكال.

ففي الداخل كان التخلف العقلي قد بلغ حداً مزرياً، ولئن كان لذلك من تعليل فهو سوء الإدارة واستبداد بعض الأفكار التي من شأنها إعاقة النمو الاقتصادي بمعناه الواسع، كنظرة كثير من العرب ـ وحتى اليوم ـ إلى المهن والصناعة والفلاحة. يضاف إلى ذلك ـ بل قبله ـ ما ابتُليَ به المجتمع من شيوع بعض العادات والتقاليد الضارة، والتسطح في الحياة، وغياب الوازع الديني، وإلصاق بعض المفاهيم الفاسدة بالإسلام وانتشارها على أنها تمثله وتأخذ منه.

ومن الخارج، كانت أوروبا قد اهتدت إلى أسلوب جديد في التعامل مع هذا المجتمع، غير الحرب الصليبية المباشرة التي ظلت تشنها ابتداء من القرن

العاشر من ميلاد عبد الله المسيح عليه السلام، وإلى فترة قريبة، ذلكم هو أسلوب تقويض البناء من الداخل، ولهذا كان لزاماً عليها أن تعرف كنه المجتمع وكيف يفكر، وبذلك يتحقق لها ما تريد، فأرسلت قناصلها التجاريين، وجندت أعداداً ضخمة من الرحالة والمستكشفين وأرسلت بعثات «التبشير!»، وسرقت كنوز الشرق من مخطوطات وآثار ونحوها، وعكفت على دراستها، فتمكنت بذلك كله من سبر غور نفس أهل الشرق، وتمكنت من تحديد مصدر القوة، أو «الداء» إن شئت، ومن عرف الداء أمكنه وصف الدواء، وتحديد شكل آلة الهدم، ولم يمض وقت طويل حتى بدأت المعركة تأخذ بعداً جديداً واستراتيجية على طريق تغيير مجرى نهر النور والإشراق، وسلب المجتمع مصداقيته، وإدخاله تحت التضاد، ليعيش من الصراع ألواناً ويذوق منه أشكالاً، وبذلك «يخلو الميدان لحميدان» وقد كان لهم ما كان...

فبادرت أوروبا ـ وأمريكا حضارياً أوروبيّة، وكذلك الاتحاد السوفياتي وإن بدوا متناقضين، لأن الفعل ورد الفعل وإن كانا متناقضين، إلا أنهما متكافئان يكمل أحدهما الآخر ذلك أنهما من جنس واحد، حيث الصبغة المادية هي السائدة في كلا المعسكرين ـ بادرت إلى استخدام السلاح حيث يحسن أن يستخدم السلاح، وإلى استخدام النّدا حيث يحسن الندا، كأنها تلقت درساً من معاوية بن أبي سفيان ومن المتنبي. ولم تبدأ بأطراف المجتمع لتنتهي إلى وسطه بل هاجمته من كل حدب وصوب، ولم يقتصر بذلك على المكان والإنسان، بل تعداه إلى عقل الإنسان وهواه، وأقامت لذلك المعاهد والمدارس التي ما يزال بعضها أو امتدادها ـ وللأسف ـ قائماً يمارس نفس الدور، دور تقديم السم في الدسم، لو كان الأطفال لا يحبون الحلوى.

وبالسلاح تارة، وبالإغراء أخرى، وبشكل مباشر على أيدي «المبشرين» الغربيين مرة، وغير مباشر على أيدي المروجين للثقافة الأوروبية ـ ولا نقول العلم الأوروبي ـ من أبناء الشرق مرة أخرى، تمكنت أوروبا من بسط نفوذها على المجتمع الكبير، وتغلغلت في أعماقه، ويوماً عن يوم لم تعد تجد من الصعوبة والعنت مثلما بدأت به، حيث راح وجودها في الشرق ـ لا نقصد المعنى السياسي

المعاصر للشرق ـ يجذب إليه كثيراً من الفَراش، كان هو أول من باشر بتغيير المجرى.

وبدأ المجتمع يفقد بريقه على نحو متسارع، وانتقلت بؤرة الجذب من أماكن «الوجود» الأوروبي في الشرق إلى أوروبا نفسها حيث بدأ المشارقة يتقاطرون إليها بعد أن «ضبعتهم» طلباً لـ «علم» أو «متعة» أو غير ذلك مما يصعب حصره.

وهكذا ازداد العنصر فقداً لمقوماته، تماماً كما يفقد اليورانيوم مقوماته بالاشعاع.. فيتحول إلى رصاص... ويتغير نتيجة لذلك رمزه الكيماوي... واسمه، وحق على من تغير جوهره أن يتغير اسمه وما يرمز به إليه.

وقد شهد المجتمع الإسلامي في القرن الماضي وأوائل هذا القرن حملة مضادة على أيدي جماعة هبت من هنا وهناك تدافع عن «المجتمع» «بالكلمة» مرة، وبالسلاح «القاصر» مرة أخرى، ولكنها، وللأسف، لم تتمكن من تحقيق أهدافها... لأنها كانت تجذف عكس «التيار» وبخشب قد نخره السوس، ولأن سلامة النية وصحة الفكرة لا يكفيان لتحقيق الهدف، إذ لا بد لتحقيق ذلك من مقومات أخرى.

وقد نذكر من هؤلاء جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وعبد اللّه النديم والكواكبي وغيرهم بغض النظر عما يقال في بعضهم مما لم يقم عليه دليل قاطع ينافي ما أثر عنهم في الظاهر. وقد كانوا عظاماً لأنهم أجهدوا أنفسهم في الدفاع عن جوهر المجتمع، وإيقاظ الرقود.

فخلف من بعدهم خلف لم يبلغوا مبلغهم ولم يكونوا على مستوى المسؤولية، لأن كثيراً منهم ولدوا وتربوا في مناخ متأثر ـ ولو إلى حد بسيط ـ بقوة السلب الحضاري الذي نجحت أوروبا في تحقيقه، وتبدو آثار ذلك أشد وأوضح فيمن جاء بعدهم حتى نصل إلى يومنا هذا حيث قليلاً ما نجد في الكتاب والأدباء من يشغل نفسه، بل من يجد في نفسه ما يكتبه في ضرورة إعادة النهر إلى مجراه والمجتمع إلى امتداده الصحيح، لأنه ولد وعاش وترعرع وتكوّن فكره في زمن السلب، فكانت النتيجة أن سلب كثير من الكتاب التفكير الصحيح، ولا

عجب إذاً، أن رأينا بعضهم يفكرون بطريقة تنسجم مع ما آل إليه المجتمع من تبدل في جوهره، وتألقه، لأن من شب على شيء شاب عليه، ومن وجد أباه على حال تحلى بها وألفها، وهنا يكمن الخطر، لأن تراكمات كثيرة أطبقت فوق حقيقة المعضلة التي يعاني منها «المجتمع» وعلا النفوس كثير من الصدأ فلم تعد تقوى على تشخيص الداء. . . وبالتالي وصف الدواء.

وبعبارة أخرى فقد تبلورت مناهج التفكير في إطار التغيرات التي أحدثها «الوجود» الأوروبي فإذا بكثير من الكتاب والمفكرين يرون ويسمعون ويفكرون بطريقة يتشبهون فيها بالطريقة الأوروبية، ومن هنا تخلّقت العاهة البدنية بعد النفسية وكان العرج في الغراب، والإقامة على العجز.

ولعل أخطر ما انتهت إليه الأمور في «دار الإسلام» هو فقد الاستجابة، التي هي رد الفعل. لقد فقد المسلمون القدرة على الفعل والمبادرة منذ زمن، وهم اليوم يفقدون عنصر الاستجابة المتمثل في الرد على التحديات الخطيرة التي باتت تهدد دم الحياة منهم لو كانوا يشعرون، وتلكم وأيم الله هي الحقيقة التي تفوق الموت، وما أشبه الواقع بقول الشاعر:

لقد اسمعت لو ناديت حياً ولكن لا حياة لمن تنادي
ولو ناراً نفخت بها أضاءت ولكن أنت تنفخ في الرَّمادِ

ويقع اللوم الأكبر على الكتاب والأدباء الذين هم أشبه بالمشيعين، ذلك أنهم - وهم قادة الفكر والعقل الموجه! - لا يهتمون بالموضوع الأساس في قضية المجتمع الرئيسة، بل ان منهم من راح يدافع عن «فكر» أوروبا رأسمالياً أو شيوعياً، ويحمل على جذور مجتمعه بعد أن غذي بلبن الواقع الثقافي الذي وُلِدَ فيه، مما كان لأوروبا في صبغه الفُرشة واليد والطلاء.

وقد نعرض لبعض مظاهر الدخول تحت التضاد في واقع الحياة العربية الإسلامية بإيجاز شديد، حيث طغت هذه الظاهرة على جميع جوانب الحياة بأبعادها المختلفة، ففي مجال الأدب والفكر، تم بروز تيار قوي مناهض للأصالة، وفي المقابل قامت حركة نقدية نشطة تتناول الأدب بعيداً عن الحياة

والكيان الاجتماعي بحدوده التاريخية، فإذا بالالتزام كلمة جوفاء، وإن كان لها عند بعضهم معنى فهو لعلاقة بجزئية فرعية. وكأنما سد الباب دون المعضلة الحقيقية، وأقيمت المعركة دونها حتى لا تمتد إليها. وقل مثل ذلك في حقيقة الصراعات الدموية التي يشهدها المجتمع، حيث هي صراعات مفتعلة للحؤول دون أخذ الصراع للونه واتجاهه الصحيحين.

ومن ذلك أن أوروبا بمعناها الذي قدمنا، قد نجحت في كسر الطوق النفسي الذي كان الشرقيون عموماً والمسلمون خصوصاً، يتسلحون به ضدها، ونجحت، بالرغم مما فعلته وما زالت تفعله، في تطبيع العلاقات معها، وأنستنا ما كان من جرائمها، وذلك بعد أن تمكنت من خلق جيل - كما ورد في مذكرات اللورد كرومر - ينتمي إلى الشرق بلسانه ولونه، ولكنه ينتمي إلى أوروبا بطريقة تفكيره.

ومن مظاهر ذلك التناقض الـزي الذي هو إطار صورة الشرقي، وهل تكمل الصورة إلا بإطارها، ويلاحظ اليوم، بوضوح تام، أن معركة الزي ما تزال قائمة بالرغم من مرور وقت طويل على ابتدائها، يعود إلى نحو من قرن عندما خرجت هدى شعراوي تطالب بارتداء الأزياء الأوروبية، وبالرغم من أن أكثر من نصف المشارقة وثلث المشرقيات قد غيروا أزياءهم وتأوربوا.

ومن ذلك اختلاف مناهج التربية والتعليم وتوسيعها لتتضمن معارف يتم تحصيلها على حساب المعارف الأصلية، إلى جانب السلوكيات الأوروبية التي أخذت طريقها إلى مجتمعنا على نحو يتفاوت من بلد لآخر، ومن أسرة لأخرى، وتتمثل خطورة ذلك في تحمس بعض الناس لهذه السلوكيات، واتخاذها علامة على التطور والرفعة الاجتماعية!.

ومن ذلك، وهو أخطر المظاهر على الإطلاق، حال الاتصاف بالعروبة والإسلام حيث يشير كثير من الوقائع والاحداث إلى ما يتنـافى مع هـاتين الصفتين، ولا ينسجم معهما، الأمر الذي يعكسه تسطح الشخصية المعاصرة، وعدم وضوح معالمها، وذوبانها في غيرها إلى حد كبير.

إن التغيرات التي طرأت على الشخصية لم تبدأ باختيارها، ولكنها صارت كذلك فيما بعد، وكلما تقدمت دعوة الخير طور الجانب الآخر أساليبه، واستمر في المتابعة بأشكال مختلفة، وباتت العملية أمراً معتاداً، وجوهر الأمة يطاوع ويطاوع حتى تغير أو كاد، وواجب على من تغير جوهره ـ أو كاد ـ أن يغير اسمه، وهذه الحال من الضياع هي تأرجح بين الصدق والكذب، ودخول تحت التضاد لن يؤدي إلا إلى مزيد من العجز، وتماد في السقوط، ولن يخلص الأمة من هذا الداء العضال كيّ ولا ترياق، فهذه هي الفتن تكوي جسدها، وتلك هي الخيرات غامرة، ولكن خلاصاً لم يتحقق، فأنّى لهذه الأمة أن تنعتق؟.

إن في قوانين الطبيعة ما يقدم حلاً، فما برد بالتدريج يحسن أن تعاد إليه حرارته بنفس التدريج، حتى يلتحم ما انقطع من حاضر الأمة عن ماضيها ويلتئم الجرح. . . . وحتى تتفتق الأذهان عن حلول أجدى وأسرع، سنظل في منطقة الظل، نشيّع أنفسنا بأنفسنا، ويطوينا التناقض كما يطوي الزمان تعاقب الليل والنهار. ولئن استتر الهلال وصار محاقاً فذلك ليولد من جديد، فهل تعود المياه إلى مجاريها؟ وتولد الأمة من جديد؟ أجل وبإذنه تعالى، فما على الله من شيء بعيد؟.

ظاهرة التخالف الصوتي
في تراث علماء العربية القدامى

الدكتور: صبيح التميمي
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
قسنطينة - الجزائر

ظاهرة التخالف الصوتي:

ويراد بها الظاهرة الصوتية التي تتمّ باجتماع صوتين متماثلين أو أكثر، ونزوع أحدهما إلى مخالفة الصوت الآخر.

أصل التسمية:

فطن علماء العربية إلى هذه الظاهرة منذ عهد مبكّر، وبالتحديد في عهد الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت 175 هـ)، فقد أدركها هذا الرجل، وأطلق عليها المصطلح الشائع في عصرنا غير أنه استعمل صيغة الفعل منه، ـ فقد قال: (وأمّا (مهما) فإنّ أصلها (ماما) ولكن أبدلوا من الألف الأولى هاء ليختلف اللفظ)[1].

فالخليل بن أحمد استعمل الصيغة الفعلية ـ (يختلف) ـ للمصطلح الذي

(1) العين: مه 358/3.

أقره مجمع اللغة العربية في القاهرة وهو (التخالف)[2].

وتوالت ملاحظات علماء العربية بعد الخليل بن أحمد، من ذلك:

- قول سيبويه: (باب ما شذّ فأبدل مكان اللاّم الياء لكراهية التضعيف)[3].

- وقول الفرّاء: (والعرب تبدل في المشدد الحرف منه الياء والواو)[4].

- وقول أبي عبيدة: (العرب تقلب حروف المضاعف إلى ياء)[5].

- وقول المبرّد في حديثه عن (الياء): (وتبدل مكان أحد الحرفين إذا ضوعفا)[6].

- ومن الأقوال هذه يتبينّ لنا أنّهم حدّدوا الظاهر باجتماع حرفين متماثلين، نطقا بصوت واحد مشدّد أبدل أحدهما بـ (ياء) أو (واو).

نشأة الظاهرة:

أسباب نشأة هذه الظاهرة يمكن الوقوف عليها من خلال بعض عباراتهم:

- قال أبو عكرمة الضبّي - وهو يتحدث عن لفظ (تقني) -: (وكان الأصل: تقنن، فأبدل النون الأخيرة ياء، كراهة لاجتماع حرفين من جنس واحد[7].

وقال أبو بكر بن الأنباري: (الأصل في (لبّيك): لبّبك، فاستثقلوا الجمع بين ثلاث باءات فأبدلوا من الأخيرة ياء)[8].

ويفيد هذا النّص - بالإضافة إلى بيان العِلَّة - بأنّ الظاهرة قد تشتمل على

---

(2) مجلة مجمع اللغة العربية 215/16.
(3) الكتاب 242/4.
(4) معاني القرآن 267/3.
(5) الإبدال، لابن السكّيت 133.
(6) المقتضب 200/1.
(7) الأمثال، لأبي عكرمة 84.
(8) الزاهر 197/1.

ثلاثة أصوات متماثلة.

ـ وقال ابن جنّي: (... ومن ذلك استثقالهم المثلين حتى قلبوا أحدهما)[9].

ـ ووصفه في موضع آخر بـ: (استثقال تكريره)[10].

ـ وصرّح أيضاً بعبارة (التخفيف) إذ قال: (فأمّا أمليت فلا إنكار لتخفيفه بإبداله)[11].

فالعلة واضحة في أقوالهم وهي: (كراهة الثقل الناشيء عن تجاوز صوتين من مخرج واحد)، ولا يفترض عليها بأنّهما ينطقان بصوت واحد، ذلك لأنّ اللّسان لم ينفرج عن موضع نطق الصوت، وإنّما يمكث فيه مدة أطول من نطقه منفرداً، ليؤدي ما فيه من تضعيف، وهذا الوضع يتطلب مجهوداً عقليّاً أكبر، فمالوا إلى تخفيف هذا الجهد بإبدال أحد الصوتين، أو الأصوات المضعّفة إلى أحد الأصوات التي خفّ نطقها، من أجل تقليل الجهد العضلي المبذول في نطق التضعيف.

ولم يغب عن إدراك علماء العربية ورود ألفاظ اجتمعت فيها ثلاثة أمثال صحيحة، ولم يبدل أحدها، نحو: تعلّلت، وتصبّبت، وتحدّدت، مما يدل دلالة واضحة على أن الإبدال غير ملزم في الحالات كلّها:

ـ وفي هذا قال ابن جنّي: (لم يكن واجباً... وإنّما غيّر استحساناً... ولم يكن موجباً لتغير كل ما اجتمعت فيه أمثال)[12].

من ألفاظ هذه الظاهرة:

سأحاول في هذا المبحث جمع ما وقفت عليه من ألفاظ ـ بهذه العجالة ـ وتصنيفها في مجموعات، ومن ثمّ أذكر بعض ملاحظاتي:

---

(9) الخصائص 231/2.
(10) المصدر نفسه 90/2.
(11) المصدر نفسه 232/2.
(12) الخصائص 233/2.

المجموعة الأولى:

ما اجتمع في كل من ألفاظها صوتان متماثلان لا يفصل بينهما فاصل من حركة أو حرف، فأبدل أحدهما بصوت آخر، فتحقّق التخالف الصوتي بين المتماثلين. من ذلك:

أترجّه وأترنح عن ابن السكّيت[13].

أمّا وأيما عن قطرب، الفرّاء[14].

خرّوب وخرنوب عن ابن السكيت[15].

دبّاج وديباج عن الفرّاء[16].

دمّاس وديماس عن ابن جنّي[17].

دنّار ودينار عن الفرّاء والمبرد، وابن الأنباري[18].

دوّان وديوان عن الفراء، وابن الأنباريّ[19].

ولا وربّك ولا وربيك عن ثعلب[20].

سبّة من الدهر وسنبة عن ابن دريد[21].

قرّاط وقيراط عن المبرد، وابن دريد[22].

ومنها: ما هي (أفعال)، نحو:

يأتم ويأتمي عن ابن الأعرابي[23].

---

(13) إصلاح المنطق 178.

(14) المحتسب 314/2، معاني القرآن للفرّاء 267/3.

(15) إصلاح المنطق 176، وهو نبت معروف.

(16) معاني القرآن 267/3، وهو ضرب من القماش.

(17) المحتسب 314/2 قيل: هو كساء.

(18) معاني القرآن 267/3، والمقتضب 200/1، والزاهر 197/1.

(19) معاني القرآن 267/3 والزاهر 197/1.

(20) الخصائص 231/2.

(21) جمهرة اللغة: سب 31/1.

(22) المقتضب 200/1، وجمهرة اللغة: رطق 372/2

(23) الإبدال، لابن السكيت 135.

جلّط وجلمط عن الفرّاء، وابن دريد[24].

حدّق وحدلق عن ابن دريد[25].

فطّح وفطرح عن ابن دريد[26].

تقنن وتقنى عن ابن عكرمة الضبّي[27].

أمللت وأمليت عن سيبويه، وأبي عبيدة، والمبرّد[28].

المجموعة الثانية:

ما اجتمع في كل ألفاظها ثلاثة أصوات متماثلة، أبدل الثالث منها بصوت جديد، متحقّق التخالف: من ذلك:

دسّسها ودسّاها عن الفراء، وأبي عبيدة[29].

ربّبته وربّيته عن ابن قتيبة[30].

تسرّرت وتسرّيت عن سيبويه، والأصمعي، والمبرد[31].

تظنّنت وتظنّيت عن سيبويه، والشيباني، والفراء، وأبي عبيدة، وأبي عكرمة وابن قتيبة وابن الأنباري، والقالي[32].

قصّصت وقصّيت عن أبي السكيت، وابن جنّي[33].

تقضّضت وتقضّيت عن الفراء، وأبي عبيدة، والأصمعي، وابن قتيبة، والمبرد وابن الأنباري، والقالي، وابن جنّي[34].

---

(24) صحاح الجوهري، وجمهرة اللغة: جلط (جلط رأسه: حلقه).

(25) جمهرة اللغة: حدلق 327/3 (حدلق: شدّد النظر).

(26) جمهرة اللغة: فطح 171/2.

(27) الأمثال، لأبي عكرمة 84.

(28) الكتاب 424/4 وأدب الكاتب 376، والمقتضب 200/1.

(29) معاني القرآن 267/3، والإبدال لابن السكيت 134.

(30) أدب الكاتب 374.

(31) الكتاب 424/4، وأمالي القالي 171/2، والمقتضب 200/1.

(32) الكتاب 424/4، والإبدال، لابن السكيت 134، ومعاني القرآن 267/3 والإبدال لابن السكيت 133، والأمثال لأبي عكرمة 84، وأدب الكاتب 376، والزاهر 197/1. وأمالي القالي 171/2، 217.

(33) الإبدال، لابن السكيت 135، والخصائص 90/2.

(34) الإبدال، لابن السكيت 135، والخصائص 90/2.

تمطّط وتمطّى عن أبي عبيدة[35].

المجموعة الثالثة:

ما اجتمع في كل من ألفاظها صوتـان متماثلان يحجز بينهما حاجز، وعوملا معاملة المتجاورين، فأبدل أحدهما، وتحقق التخالف بين الصوتين المتماثلين على تباعدهما. من ذلك:

حداد وحداء عن ابن جنّي[36].

سادس وسادى عن ابن السكيت[37].

هذه وهذي عن المازني، وأبي علي الفارسي[38].

وكذلك:

دهدهت ودهديت عن المازني، وابن قتيبة، وأبي علي الفارسي، وابن جنّي[39].

صهصهت وصهيت عن ابن جنّي[40].

* * *

فإذا صح لنا أن نفسر نشأة هذه الظاهرة في المجموعتين: الأولى والثانية دون أيّ تكلّف، فإنّي لم أقف ـ بحدود اطلاعي ـ على تعليل مقنع لنشأة الظاهرة في هذه المجموعة.

ـ فالمازني: اكتفى بالقول: الإبدال في (هذي) وأصلها (هذه) وكذلك (دهديت) وأصلها (دهدهت)[41].

---

(35) الإبدال، لأبي السكيت 135، والخصائص 90/2.
(36) الخصائص 231/2.
(37) إصلاح المنطق 301.
(38) المنصف 175/2، والحجة في علل القراءات 51/1.
(39) المنصف 175/2، وأدب الكاتب 374، والحجة في علل القراءات 51/1، وسر صناعة الإعراب 237/1.
(40) سر صناعة الإعراب 237/1.
(41) المنصف 175/2.

ـ أما ابن جنّي: فقد علّل نشأتها في (حداد) التي أصلها (حداد) مع وجود (الألف) الحاجزة بين الدالين، بسبب كون الحاجز هو (ألف)، وأنها أضعف الأحرف الثلاثة[42]، لأنها خصّت بمساواة الحركة (الفتحة) دون أختيها، فلم يكترثوا بفصلها بين الدالي، نظير عدم اكتراثهم بفضل الفتحة بين اللامين في (أمللت).

ـ ونصّ قوله هو:

(ومن ذلك أن تاء التأنيث في الواحد لا يكون ما قبلها إلاّ مفتوحاً، نحو: (حمزة، وطلحة، . . . فإن كانت الألف وحدها من بين سائر الحروف جازت، وذلك نحو (قطاة) (. . . أفلا ترى إلى مساواتهم بين الفتحة والألف. . . وهذا يدل على أن أضعف الأحرف الثلاثة (الألف) دون أختيها، لأنها خصّت بمساواة الحركة دونها، ومن ذلك قوله:

. . . . أنشب من مآثر حداء

قالوا: أراد: حداداً، فلم يعدد الألف حاجزاً بين المثلين، كما لم يعدد الحركة في ذلك، في نحو: أمليت الكتاب في أمللت[43].

الذي يلاحظ على قول (ابن جنّي) هو:

1 ـ عدم الإفصاح عن مراده بضعف الألف عن أختيها، ولا بد أنه يريد غير الضعف الذي هو خلاف القوة، لأن الألف لم تكن بأقلّ من أختيها في درجة الإسماع، للكيفية النطقية التي تتميّز بها.

2 ـ الاستدلال على ضعف (الألف) لمساواتها الفتحة في تأليف بناء لفظة معينة قد لا يكون دقيقاً فضلاً على أن الحركات في مواقع أخرى كلها تماثل أخواتها من حروف المدّ واللين (الحركات الطويلة) ما عدا فرقاً في طول الصوت.

3 ـ لم يكترث علماء العربية في مسألة الحاجز في مواقع أخرى مماثلة، فقد

---

(42) يريد: الألف والواو، والياء.

(43) الخصائص 318/2، 231/2.

أبدلوا (السين) (صاداً) في (الصراط) مع وجود الحاجز المتكون من (حرف وحركة)، ولم يكن الحاجز في (حداد) غير الألف وهي حركة طويلة.

4 ـ لم يكن الإبدال في (حداء) اتجاهاً نحو الأيسر، فالهمزة صوت يتميّز بنوع من صعوبة النطق لكونها وقفة حنجرية.

5 ـ أنّ الإبدال جاء في قافية بيت شعر، وهو موقع خاضع لمتغيرات، وضرورات خاصة، وقد يكون الالتزام بهذه الضرورات في تقليل نشأة التخالف في (حداء) أقرب إلى الصحيح من التعليل بغيره.

أما الألفاظ الأخرى نحو (دهدهت) و(صهصهت) فلم يتناولوها بالتعليل، والذي أراه فيها هو:

اجتماع الأصوات المهموسة في كل منها، فهو السبب الذي هيّأ لحدوث التخالف.

ـ ففي الأولى: اجتمعت ثلاثة أصوات مهموسة.

ـ وفي الثانية: اجتمعت خمسة أصوات مهموسة، مع العلم أن (الهاء) وحدها بحاجة إلى مجهود عضلي ليس باليسير لنطقها، فكيف ـ إذاً ـ إذا اجتمع منها صوتان أو أكثر؟

لذا فإن وجود صوت مجهور خفيف النطق كصوت اللين أو شبهه مما يكسب اللفظة شيئاً من اليسر والخفة في النطق.

ولعل هذا الافتراض يمكن أن يفسّر به النشأة في الألفاظ الأخرى.

المجموعة الرابعة:

ما اجتمع في كل من ألفاظها أصوات متماثلة أبدلوا أواسطها. من ذلك:
المشفشف والمشفّف عن ابن قتيبة[44].
تبشبش وتبشّش عن الفراء، وابن السكيت[45].

---

(45) معاني القرآن 114/3، وإصلاح المنطق 320 (والبشاشة: طلاقة الوجه).

تجفجف من تجفّف عن ابن السكيت[46].

حثحث من حثّث عن ابن جنّي[47].

رقرق من رقّق عن ابن جنّي[48].

زلزل من زلّل عن ابن الأنباري[49].

صرصر من صرّر عن ابن السكيت، وابن الأنباري[50].

كبكب من كبّب عن ابن السكيت، وابن قتيبة[51].

كركر من كرّر عن ابن قتيبة[52].

تكمكم من تكمّم عن ابن قتيبة[53].

تململ من تملّل عن ابن قتيبة، وابن جنّي[54].

فأصل ألفاظ هذه المجموعة قد اجتمع فيها ثلاث أصوات متماثلة، مما أدى إلى نوع من ثقل النطق لذا جنحوا فيها إلى التخالف.

ـ وفيه قال الفراء: (وإنّما فعلوا ذلك كراهية اجتماع ثلاثة أحرف من جنس واحد)[55].

ومما يلاحظ أنّ التخالف (الإبدال) أصاب أوسط هذه الأصوات الثلاثة، وجيء بصوت مماثل لـ(فاء الكلمة) وكأنهم قصدوا إلى معادلة الأصوات التي تتألف منها اللفظة، وفي هذا قال ابن السكيت: (وقولهم ريح صرصر... أصلها صرّر من الصرّ فأبدلوا مكان (الراء) الوسطى فاء الفعل)[56].

---

(46) إصلاح المنطق 319، وتجفجف: جفّ وفيه بعض النداوة.

(47-48) سرّ صناعة الإعراب 204/1، ولابن جنّي في إبدال حثحث كلام فليراجع.

(49) الزاهر 331/2.

(50) إصلاح المنطق 319، والزاهر 231/2 (وصرصر الباب: صوّت).

(51) إصلاح المنطق 319، وأدب الكاتب 378.

(52) أدب الكاتب 377.

(53) المصدر نفسه، تكمكم الرجل من الكمّة وهي القلنسوة.

(54) المصدر نفسه، وسرّ صناعة الإعراب 204/1 وتململ من الملّة، وهي الرماد الحار.

(55) معاني القرآن 114/3.

(56) إصلاح المنطق 319.

ـ وقال ابن الأنباري: (وزلزلوا... والأصل فيه زلّلوا، فأبدلوا من اللام الثانية (زاياً) كراهية للجمع بين اللامات)[57].

الأصوات المبدل منها، والمبدلة:

إذا تأمّلنا الألفاظ في المجموعات الثلاث الأولى، رأينا أن الأصوات التي تمّ فيها التخالف هي أصوات متنوعة يصعب جمعها في ضابط محدّد.

ـ فمنها الأصوات المتوسطة (الذلقية)، وهي أكثر الأصوات التي حدث فيها التخالف في مضعّفاتها على الرغم ما انماز به كل صوت منها من خفة ويسر في النطق.

ـ ومنها: الأصوات الشديدة: كـ (الباء) و (الدال).

ـ ومنها: الأصوات المهموسة: كـ (الهاء) و (السين).

ـ ومنها: الأصوات المطبقة: كـ (الطاء) و (الظاء) و (الصاد) و (الضاد).

أما أبرز الأصوات المبدلة التي لجأ إليها النطق العربي للتخلّص من ثقل نطق اجتماع المثلين، أو الأمثال الثلاثة فهو:

(صوت الياء) فهو أكثر الأصوات نسبة في إحلال محلّ أحد الأصوات المضعّفة، وقد التفت (ابن جنّي) عرضاً إلى مسألة عدم وجود الصلة بين الكسرة في أوائل (دنّار، دبّاج، دمّـاس) وبين إبدالها ياء، مستدلاً على هذا بإبدال أحد المثلين المضعّفين (ياء) مع فتح أول اللفظة نحو: (أيما) في (أمّا)[58].

وبهذا تبقى (الخفة) هي السبب الرئيسي في اختيار صوت (الياء) لمعالجة ثقل النطق في الصوتين المضعّفين.

أما الأصوات الأخرى التي عالجوا فيها هذا الثقل فهي حسب نسبتها في الأمثلة المذكورة: (النون، الألف، الميم، اللام، الرّاء).

---

(57) الزاهر 331/2.

(58) المحتسب 314/2.

التخالف في دراسات المحدثين:

أقرّ المحدثون بهذه الظاهرة وسوّغوها من الناحيّة الصوتية، وأطلقوا عليها مصطلحات: التخالف[59]، أو التباين[60]، أو المخالفة[61].

ويعنون به (حدوث اختلاف بين الصوتين المتماثلين في الكلمة الواحدة)[62]. وقد أشرنا في أول حديثنا أن أصل المصطلح جاء على لسان الخليل بن أحمد الفراهيدي. وتتم هذه الظاهرة بإبدال أحد الصوتين المتماثلين بصوت آخر لتتمّ المخالفة بينهما. أما العلة عندهم فهي:

(إن الصوتين المتماثلين يحتاجان إلى مجهود عضلي للنطق بهما في كلمة واحدة، ولتيسير هذا المجهود العضلي يقلب أحد الصوتين إلى تلك الأصوات التي تستلزم مجهوداً عضلياً كأصوات اللّين وأشباهها)[63].

وهذا البيان هو محاكاة ـ بأسلوب حديث ـ لرأي علماء العربية الذين صرّحوا بكراهية تضعيف المتماثلين، أو الاستثقال، أو الإبدال للخفّة.

ـ وقد انفرد بحسب ظنّي ـ المستشرق برجشتراسر واجتهد بالقول، بأن علّة الإبدال هنا (علّة نفسية) تختلف باختلاف نوع المخالفة، فإذا كانت بين المتماثلين منفصلين، فإن العلّة نفسية محضة نظير الخطأ في النطق، وبيان ذلك هو أنّ: (النّفس يوجد فيها قبل النطق بكلمة، تصوّر الحركات اللازمة على ترتيبها، ويصعب عليها إعادة تصوّر بعينه بعد حصوله بمدّة قصيرة، ومن هنا ينشأ الخطأ إذا أسرع الإنسان في نطق جملة محتوية على كلمات تتكرّر وتتابع فيها حروف متشابهة)[64].

---

(59) وهو مصطلح مجمع اللغة العربية في القاهرة كما ذكرنا.
(60) دروس في علم أصوات العربية، لجان كانتبو 26.
(61) الأصوات اللغوية 210.
(62) مجلة مجمع اللغة 215/16.
(63) الأصوات اللغوية 211.
(64-65) التطور النحوي للغة العربية 34-35.

أما علة المخالفة التي تقع بين صوتين (متماثلين متّصلين): (فهي علة نفسية) أيضاً، مختلفة قليلاً عن علة التخالف المنفصل وهي أن المتكلم يرجو أن يؤثر في نفس السامع تأثيراً زائداً، فلا يكتفي بالضغط على الحرف وتشديده، بل يضيف إليه حرفاً آخر لزيادة ذلك التأثير[65].

أما الأصوات المبدلة والمبدل منها (فهي مسألة تعرّض لرصدها جملة من المحدثين. ـ فالمستشرق (   ) (يرى أن الحروف المائعة تعدّ وسيلة مخالفة للتضعيف في الصيغ المضعّفة القديمة)[66].

ويبدو أنه بنى رأيه على ما توصل إليه المحدثون من أنّ اللغات تستخدم السواكن الأنفية، والترددية بشكل أكثر لتحقيق عنصر المخالفة، واقتران هذا بورود ألفاظ تمّت فيها ظاهرة التخالف بإحلال الأصوات المائعة (المتوسطة: ل، م، ن، ر) بدل أحد الصوتين المتماثلين، لكنه لم يتعرض بالذكر للصيغ التي استعمل فيها صوت (الياء) لتحقيق المخالفة وهي تفوق في عددها الأضعاف من الصيغ التي استعملت فيها الأصوات المائعة.

ـ وخير من صوّر واقع ظاهرة التخالف ـ بصورة عامة ـ هو الدكتور/ إبراهيم أنيس، بقوله: (... إننا نلحظ أنّ كثيراً من الكلمات التي تشتمل على صوتين متماثلين كلّ المماثلة يتغير أحد الصوتين إلى صوت لين طويل ـ وهو الغالب ـ أو إلى أحد الأصوات الشبيهة بأصوات اللين في بعض الأحيان)[67].

ثم عرض ـ أيضاً ـ إلى الأصوات التي تبدل، فقال:

(إذا علمنا... أنّ أشق الأصوات هي المطبقة، والرّخوة بوجه عام، أدركنا أن المخالفة (لا تكاد تتمّ) إلا حين يتجاور صوتان متماثلان من أصوات الأطباق، أو الأصوات الرخوة)[68].

---

(65) المرجع السابق.
(66) نقلاً عن دراسة الصوت اللغوي 330.
(67) الأصوات اللغوية 211.
(68) المصدر نفسه 213.

والذي نراه من الأمثلة ـ التي جمعناها بصورة غير مقصودة ـ أن قول الدكتور/ أنيس لا ينطبق عليها، لأنّ أكثر الأصوات التي استبدلت هي ليست مطبقة، ولا رخوة، بل من الأصوات المتوسطة (النون، والراء، والميم، واللام) وتلتها في نسبة الأصوات الشديدة (الباء، والدال)، ثم الأصوات الرخوة، فالمطبقة.

مع العلم أنّ الأصوات المتوسطة هي أصوات تميّزت بالخفة في النطق، لكنه كما يظهر أن الناطق العربي لم يمل إلى مضعّفاتها ميله إليها بصورة منفردة.

وتابع الدكتور/ أنيس قوله السابق، فقال:

(فشرط المشقة التي نصف بها تجاور المثلين، أن يكونا من غير الأصوات التي تشبه أصوات اللين، فتجاور اللامين، أو النونين، لا يحتاج إلى تيسير، وعليه لا تتناوله عملية المخالفة إلاّ في النادر)[69].

والقول في هذا الرأي كالقول في سابقه، إذ وجدنا نسبة عالية قاربت نصف عدد الأمثلة وقد فكّ تضعيفها مع كونه من الأصوات المتوسطة.

من ذلك:

- الخدنق، الخدرنق، دنّار ودينار، تظنّنت وتظنيت.
- جلّط وجلمط، وأمللت وأمليت.
- أما وأيما، يأتم ويأتمي، ودمّاس وديماس، وعمّ وعام وطمّ وطام.
- خرّوب وخرنوب، وشرّاز وشيراز، وقرّاط وقيراط.

وبهذا يمكننا القول بأن ظاهرة التخالف مالت إلى تيسير نطق صيغ مضاعفة، وإن كان التضعيف مؤلّفاً من الأصوات التي خفّ وسهل على اللسان نطقها، لا وجه للاعتراض على قلّة الأمثلة التي جمعناها في هذا البحث، لأننا أخذنا المشهور دون انتقاء واختيار للصيغ التي جمعت، وفي اعتقادي أنّ أيّ

(69) الأصوات اللغوية 214.

إحصاء لأمثلة أخرى لا بد أن يخضع للأفكار العامة التي توصّلنا إليها.

وأخيراً فظاهرة التخالف صوتية أدركها علماؤنا القدامى إدراكاً سلبياً في رصدها وأمثلتها، وعللها، ولم يضف المحدثون إلى تناولها شيئاً رئيساً في بحثها.

(وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين).

الألفاظ الإفرنجية عربية الأصل

بقلم الأستاذ: حامد رشاد أبو هدرة
جامعة الفاتح - الجماهيرية العظمى

تعود اللغة الفرنسية في أصولها إلى اليونانية واللاتينية والجرمانية والسلتية. كما أنها تحتوي على مفردات شرقية - العربية، العبرية، الفارسية، التركية - وتمثل الأصول العربية الجانب الأبرز في الاستعارة منها فهي أول المصادر وأبرزها.

إننا من خلال هذا البحث لا نرمي إلى تحليل أو نقد الأعمال السابقة بقدر ما نسعى إلى إضافة نعتقد أنها ستزيد من رصيد مكتبتنا العربية في مثل هذا المجال من مجالات المعرفة.

سوف يركز هذا البحث على نقطتين جوهريتين في هذا الموضوع. هما:

(أ) «الزمان» أو الحقب التاريخية التي استوعبت فيها اللغة الفرنسية عدداً من الاستعارات ذات الأصل العربي.. وذلك بالاعتماد على النصوص التي يمكن اعتبارها شاهداً على ظهورها في اللغة الفرنسية، وإن كانت هذه النصوص تعوزها المعلومات الكافية للدلالة القاطعة على مصدر التأثير.

(ب) ظاهرة الاستعارة من اللغة العربية وتاريخها، وسنتطرق في هذا الصدد إلى التعريف بما تمثله هذه المفردات ذات الأصل العربي في اللغة الفرنسية.

إننا سوف نعتمد في تطرقنا للنقطتين سالفتي الذكر، على معجمين رئيسيين نعتقد بأهميتها، والمعجمان هما:

1 ـ Dictionnaire étymologique de Albert Dauzat, Jean Dubois et Henri Mitterand «القاموس الاشتقاقي البرت دوزات ـ جان دوبوا ـ هنري ميتران».

2 ـ Petit Robert I ـ قاموس روبير الصغير. والقاموس الثاني يعتبر أحدث القواميس زمناً وأكثرها دقة.

تؤكد المصادر التاريخية وجود علاقة تأثير وتأثر حضاري بين شعوب منطقة حوض البحر الأبيض المتوسط.. وذلك منذ فجر التاريخ الإنساني.

فكما نشأت علاقة تبادل فكري وثقافي بين ضفتي البحر الأبيض المتوسط إبّان العصرين الكلاسيكي والاغريقي والتي تقف الشواهد التاريخية والأثرية دليلاً قطعياً عليها، فإن الأمر قد استمر كذلك خلال الفترات التاريخية اللاحقة. ولقد تنامت هذه العلاقة بين العرب وسكان أوروبا بعد الفتح العربي لشبه الجزيرة الايبيرية سنة 711 م. فامتد نفوذ العرب المسلمين حتى وصل منطقة «بواتييه» (Poitiers) سنة 713 م التي استقروا فيها قرابة خمسة عقود تاريخية.

كما أن بعض هؤلاء العرب المسلمين قد استقروا في منطقة «البروفنس» «Provence» بمحاذاة الساحل الأزردي.. وذلك خلال الفترة ما بين أواسط القرن التاسع وحتى أواخر القرن العاشر الميلاديين. كما وإن فترة الحروب الصليبية وما رافقها من اتصال قد لعبت دوراً بارزاً في مجال الاستعارة اللغوية بمختلف مجالات المعرفة.

ولا يفوتنا التطرق إلى ما رافق مرحلة الاستعمار الحديث للمنطقة العربية وخاصة منطقة شمال القارة الافريقية من تأثيرات لغوية ونعني على وجه الخصوص

الاستعمار الفرنسي للجزائر خلال الفترة 1830 م - 1962 م وما كان لتلك المرحلة من محاولات في مجال الغزو الفكري والثقافي وجعل الجزائر جزءاً من الأراضي الفرنسية. إنه وإن باءت تلك المحاولة بالفشل الذريع بفضل المقاومة التي أبدتها جماهير الشعب العربي في الجزائر. فإن تلك المرحلة كان لها أيضاً دور هام في مجال التأثير والتأثر اللغويين.

إن أغلب الاستعارات كانت تقنية والفاظاً طبية ورياضية ومناهج فلسفية. هذه الاستعارات التقنية تنعت أشياء أجنبية.. حيث أن هذه لا وجود لمقابلها في اللغة المحلية. فالعرب خلال العصور الوسطى كانوا من بين أهم مصادر ومراجع ثقافة وحضارة أوروبا (ايطاليا، فرنسا، اسبانيا).. وذلك من خلال ثلاثة مسالك:

1 - اللاتينية المتوسطة في مجال الطب والصيدلة والكيمياء والرياضة والفلك.

2 - التجارة بين الشرق والمغرب.

3 - العرب الذين أقاموا حضارة أصيلة في شبه الجزيرة الايبيرية من القرن الثامن إلى الخامس عشر الميلاديين.

فالفتح الإسلامي نحو الشمال والشرق بدأ منذ منتصف القرن السابع فانتشر العرب المسلمون حتى وصلوا لآسيا شرقاً وشبه الجزيرة الأيبيرية وجبال البرانس في أوروبا غرباً.

لم يكن المسلمون قوة سياسية وعسكرية فحسب بل مصدراً ثقافياً وحضارياً أيضاً.. ففي القرن الثامن كانت بغداد مصدر الآداب والعلوم والتقنية دون مناظر أو مساوٍ لها في العالم الغربي.

فالشرق قدّم وعرَّفَ الغرب الذي تبنَّى أشياء استحسنها ولا ينتجها مثل الأقمشة والأحجار الكريمة وطرق الصناعة والطين أي الخزف وأشكال الملابس والمواد الغذائية والبهارات والعطور وأنواع من الأثاث والموسيقى والزخرفة

والهندسة والصناعات الجلدية ونظام الري والمقاييس والتقطير والبحرية الخ . . . أما على المستوى العلمي (الكيمياء، الطب، الفلك، الرياضة . .) فالعرب كانوا رواداً.

إن أكبر وأشهر الأعلام في هذه المجالات خلال العصور الوسطى هم:

ابن سينا، فيلسوف وطبيب وكيميائي، أهم مؤلفاته القانون في الطب الذي كان واستمر أساس دراسة الطب حتى العصر الحديث. وابن رشد فيلسوف وطبيب قرطبة والخوارزمي في عالم الرياضيات. وخالد بن يزيد وجابر بن حيان، الكيميائيان.

فالعلماء العرب هم أساس مصدر العلم الحديث وخاصة في الطب والكيمياء والرياضة والفلك. التي ترجمت في أسبانيا ومن ثم وصلت إلى الغرب الذي استعار مفرداتها.

بالنظر إلى ما فات وإلى القواميس المستعملة في هذا البحث يمكننا تقدير عدد المفردات ذات الأصل العربي والمستعملة في اللغة الفرنسية بحوالي ثلاثمائة وتسعين، بالإضافة إلى اشتقاقاتها . . وذلك يبدأ من لفظين مثل كلمة abricot (برقوق، مشمش) abricoté (برقوقي اللون أو الطعم) و abricotier (شجرة البرقوق). وحتى ثمانية عشرة لفظة بالنسبة للكلمة alcool (كحول) alcoolemie (تكحلل الدم أي وجود الكحول في الدم) alcoolique (كحولي، ذو علاقة بالكحول أو محتو عليه) alcooliser (كحلل أي أضاف كحولاً إلى السوائل) alcoomètre مكحالية، جهاز قياس الكحولية)، polyalcool (كثير الكحول) dialcool (مادة كيميائية . . .).

لقد اخترنا خلال هذا العمل عدداً من المفردات ذات الأصل العربي تمثل عدة مجالات كالعلوم والحياة اليومية الخ . . . وسجلنا قرين كل لفظة تاريخ دخولها الاستعمال علماً بأن تلك الكلمة هي معروفة أساساً ـ لدى بعض المختصين والملتصقين بالمجالات ذات الاختصاص ـ قبل ذلك التاريخ.

وإذا وزعنا الثلاثمائة والتسعين كلمة على مجالات دلالية الفهرسة في القاموسين المذكورين لتوصلنا إلى التالي:

- الفواكه والخضروات:

abricot (1512) برقوق، artichaut (1530) خرشوف، aubergine (1750) باذنجان، épinard (1256) سبانخ، orange (x 111) نارنج، pastèque (1512) بطيخ، potiron (1500) قُطْر.

- أشجار ونباتات.

alfa (1848) حلفاء، café (1665) قهوة، coton (x 11) قطن، estragon (xvi) طرخون نبات زكي الرائحة، haschisch (1556) حشيش، jasmin (xv) ياسمين، lilas (1660) لَيلَك، ménu phar (x 111) نينوفر/ نيلوفر، عرائس النيل، safran (x 11) زعفران، santal (1298) صندل، sucre (1195) سكر.

- حيوانات:

albatros (xvi) قطرس، طائر بحري، alezan (1534) حصان، gazelle (1272) الغزال، girafe (1298) زرافة، mérinos (1781) قَريني، ضان بني مرين وهو نوع من غنم إسباني/ قماش مصنوع من صوف المرينوس، sloughi (1845) سلوقي، نوع من الكلاب في افريقيا الشمالية.

- الطعام:

candi (1256) القَنْدُ، عسل قصب السكر، couscous (1505) كسكس، méchoui (1922) مشوي، taboulé (1975)، sorbet (1553) شربة.

- حلويات:

loukoum (1853) راحة الحلقوم، massepain (xv) قوتَبن، حلوى من لوز وسكر.

- ملابس وأحذية:

babouche (1546) بابوج، حذاء بلا كعب، burnous (1851) برنس رداء رأسه منه، caban (1448) قَباء، معطف رجالي، chechia (1575) شاشية، غطاء من شاش للرأس، djellaba (1870) جلابية، gilet (1557) جَاليغُ، hardes (1539) فَرد، اسمال، jupe (xii) جبة، savate (xii) صباط، حذاء قديم، Keffieh (xx) كوفية، caftan (1537) قفطان.

- نسيج (قماش):

gaze (1554) سِتْرٌ شفاف نسبة لمدينة غزة، moire (1650) مُخَيَّر نسيج متموج المَظهر. mousseline (1656) نسيج نسبةً للموصل. ovate (xvi) بطاين، قطن مندوف، satin (xiv) نسيج من الحرير نسبة لمدينة زيتون وتقع في الصين.

- طب وصيدلة:

elixir (xiv) الاكسير، masser (1779) قَسَّ، دلَّك ومسَّد Nuque (xv) نُخاع، رقبة. Sirop (xii) شراب.

- رياضيات:

algèbre (xv) الجبر، algorithme (xiii) لوغارتمات نسبة إلى محمد بن موسى الخوارزمي الرياضي العربي خلال القرن التاسع م، chiffre (1220) صفر، (1557) sinus (1220) جيب، zéro (xvv) صفر.

- كيميـــاء:

alcali (1509) القِلَي، نشادر، alchimie (1265) الكيميـاء، alcool (xvi) الكحول، camphre (1256) كافور، goudron (xiii) قطران، laiton (xiii) لاتون، نحاس soude (1527) صودا.

- الألوان والأصباغ:

carmin (xii) قرمز، chamarrer (xvi) سمور أي زخرف، cramoisi (1298) قرمزي، écarlate (xii) سقلات أو سقرلات، شديد الحمرة، henne (1553) حنّة.

ـ علـم الفلك:

almanach (xiv) المناخ، azimut (1361) السمت، سمت الرأس، في هذا المجال يجب إضافة كافة الأسماء العربية للنجوم، zénith (xiv) زاوية السمت، nadir (1361) نظير السمت.

ـ جغـرافيـا:

bled (xix) بلد أو منطقة نائية أو قرية، djebel (1870) جبل، oued (xix) وادي، récif (1688) رصيف، sirocco (1575) شرقي أو شلوق، tell (1890) تل.

ـ الهندسة المعمارية. المدن. البناء. والزخرفة:

alcôve (1646) القبـة، arsenal (xvii) ترسـانة، دار الصنـاعة، (1352) baldaquin قماش من حرير نسبة لبغداد، قبة سرير أو مذبح، cosbah (1813) قصبة، قلعة، وهي أصلاً في اللغة العربية بمعنى وسط المدينة أو القرية، (1840) gourbi قربي، كوخ، hammam (xvii) حمام، magasin (xiv) مخازن، (1732) médina مدينة، minaret (1606) منارة، mortaise (xiii) مرتزّة والفعل رَزّأي إدخال شيء في آخر، نقرة التعشيق: فتحة في خشب تتلقي لساناً خشبياً آخر، mosquée (1553) مسجد، moucharabieh (1848) مشربية، شباك يسمح بالرؤية دون أي يُرى من ورائه، souk (1848) سوق.

ـ البحريـــة:

darse (xv) دار الـصناة، حـوض فـي مـرفأ، felouque (xvi) فُلْـك، madrague (1679) المزربة مجموعة شباك لصيد التن بالزرب.

ـ عِدانة. علم المعادن:

azur (1080) لازورد، حجر كريم، ambre (xiii) عنبـر، كهـرمان،

marcassite (xv) مرقشيتاً مركب من كبريتور الحديد الطبيعي، nacre (1560) نقراً، صدف، عرق اللؤلؤ، talc (1560) طلق معدن طري يستخدم في صنع ذرور الوجه وسواه، khôl (xvi) كحل.

- أثـــاث:

matelas (xv) مطرح، الشيء الملقى على الأرض، ottomane (xviii) عثمان، مقعد له مسند بشكل سلة، sofa (1560)، صُفَّة، منصة يجلس عليها الحاكم، أريكة، tabouret (xvi) طنبور، divan (1653) ديوان.

- آلات. معدات فنية:

alambic (1265) أنبيق، آلة تقطير، calfat (xiv) جلفَاطُ، الذي يَسُدُّ ما بين ألواح السفينة ويُقيرُها، damasquiner (1553) دَمْشَقَ، رَصَّع الفولاذ أو الحديد، noria (xviii) ناعورة، romaine (xv) رُمّانة (ميزان القباني).

- أوانــــي:

carafe (1558) غرَّافة، ما يُغرف به الماء، دورق، jarre (xv) جَرَّة، (1150) tasse طاس، إناء يُشرب منه.

- نقـــود:

dirham (1959) درهم، sequin (xv) سِكٌّ، نقد ذهبي إيطالي.

- موازيـــن:

calibre (1478) قالب، عيار ومعيار أو قُطر، carat (1355) قراط، (xiii) quintal قنطار، rame (1360) رُزمة، ماعون ورق من 500 طلحية، tare (1318) طرح، وهو إسقاط من وزن السلعة غير الصافي معادل لوزن وعائها أو علافها.

ـ أسلحة. ألفاظ عسكرية:

kandjar (1617) خنجر، matraque (1863) مطرقة، sagaie (xvi) الزُّجُّ، المِزَجَّةُ رُفح صغير كالمزراق، sarbacane (xvi) سبطانة. algarade (1549) الغارة، baroud (1924) بارود، razzia (1814) غزوة.

ـ إدارة:

Amiral (xiii) أمير البحر أو الاسطول cadi (1351) قاضي، dovane (1372) ديوان الجمرك، drogman (xiii) ترجُمان، دليل سياحي، émir (xiii) أمير، (xiii) gabelle قبالة، ضريبة، sultan (xvi) سلطان، tarif (1572) تعريفة.

ـ ديـــن:

coran (1657) قرآن، djinn (1671) جنّ، hégire (1556) هجرة، (1559) imamإمام، mahdi (1873) مهدي، marabout (1617) مُـرابط، ولي صالـح، ramadan (1546) رمضان، ouléma (1765)عُلماء.

ـ ألفاظ عامية وألفاظ تدل على الذم:

bésef (1867) بالزاف، كثير جداً، bicot (1892) عَرْبي، جدي، (1917) crouillat خويا أخي، aoua (1883) قهوة، clebs (1863) كلاب، flouse (1916) فلوس، fatma (xx) فطيمة خادمة، guitoune (1914) قيطون، خيمة، (1841) gourbi قربي، كوخ، kif-kif (1867) كِيف كِيف، مُمَاثِل ومُشَـابه، (1860) maboule مهبول، أبله، macache (1861) لا، إطلاقاً، تعبير عن نفي، والأصل العربي العامي «ما كان شيء»، salamalec (1559) السلام عليك، smala (1843) زمالة، مضارب عشيرة أو قبيلة، شَمل أو أسرة كبيرة، toubib (1863) طبيب، zouave (1830) زواوي، جندي فرنسي بلباس أهل مراكش والجزائر، (1610) lascar العسكـري داهية شجـاع، مقـدام/ مـاكـر وخبيث bakchich (1850) بخشيش، إكرامية.

- موسيقـــى:

darbouka (1859) دربوكة، guitare (1360) قيتار، nouba (أواخر x 1 x) نَوبَة، موسيقى فرقة عسكرية، rebab (1876) رباب، sarabande (1605) سَرَبند رقصة قديمة من القرنين السابع عشر والثامن عشر، tambour (1080) طمبور، timbale (1492) طبل، luth (x 111) عود آلة طرب.

- ألعـــاب:

échec (1080) شاه، شطرنج، mat (x 11) مات، raquette (1314) رَاحة، كف اليد.

- متفرقـــات:

assassin (1560) حشّاش، مجرم، avanie (1605) خوّان أو خائن، (1150) basane بطانة، cafard (xv) كافر، fardeau (xii) فَرْدَ، حُمولة، hasard (x 11) الزهر، mesquin (x 11) مسكين، momie (x 111) مومياء، musc (x 111) مِسك، talisman (1637) طلسم وطلاسم.

يتضح من خلال أغلب هذه الأصناف المختلفة، أن هناك ازدواجية بين المفردات التي أصبحت عنصراً أساسياً في حضارة البلاد الناطقة بالفرنسية.. وكذلك في استعمال الأفراد اليومي لدرجة أن هؤلاء لا يستعملون هذه المفردات تلقائياً دون أن يشعروا أنهم يستعملون مفردات أجنبية الأصل وان هذه المفردات تعبر من أشياء تظل خاصة بثقافة أو جغرافية أو عادات البلاد العربية، وأسوق أمثلة لهذا الفرق بين:

- jupe (جبة)، gilet (جاليع)، caban(قباء، معطف)، burnous (بُرنس).

- sorbet (شوربة)، candi (القند، قصب السكر)، couscous (كسكسي)، taboulé (تبولة).

- massepain (موتبن، حلوى من لوز وسكر)، loukoum (راحة الحلقوم).

ـ guitare (قيثار)، tambour (طمبور)، darbouka (دربوكة)، (rebab) (رباب).

ـ récif (رصيف)، oued (وادي)، djebel (جبل).

ـ baldaquin (بغداد، قبة سرير أو مذبح)، magasin (مخزن)، mortaise (مرتزة، نقرة التعشيق فتحة في خشب تتلقى لساناً خشبياً آخر)، médina (مدينة).

ـ nacre (صدف، عرق، اللؤلؤ)، ambre (منبر)، marcassite (مرقشيتا، مركب من كبرتيور الحديد الطبيعي)، khôl (كحل).

ـ sequin (سِك) و dirham (درهم).

ـ matraque (مطرقة)، kandjar (خنجر).

ـ amiral (أمير البحر)، douane (ديوان الجمرك)، gabelle (القبالة ضريبة)، (سلطان)، émir، cadi (قاضي).

ـ carmin (قرمز)، écarlate (أسقرلات، شديد الحمرة)، henné (حنة).

كما أن عدداً من المفردات استعيرت من الشمال الافريقي في فترة الاستعمار وهذه المفردات كانت مستعملة من قبل العسكريين المستعمرين، وهي ذات معاني الذم والاستهزاء في الحديث اليومي والسوقي مثل: gourbi (كوخ)، casbah (قلعة)، celbs (كلاب)، bleds (قرية)، souk (سوق)، nouba (نوبة موسيقة)، (besef) (كثير جداً)، caoua (قهوة)، flouse (نقود)، guitoune (خيمة)، maboule (أبله)، macache (لا، ما كان شيء)، toubib (طبيب)، bakchich (اكرامية)، smala (شمل أو أسرة كبيرة)، zouave (جندي فرنسي بلباس أهل مراكش أو الجزائر)، bicot (عربي أحد مواطني المغرب العربي)، crouillot (أخي)، fatma (خادمة).

بالنظر إلى محاولتنا التي سقناها آنفاً نجد أن أغلب الاستعارات العربية لم تدخل الفرنسية مباشرة بل دخلتها عن طريق اللاتينية وغيرها من اللغات،

حسب ما بينه الاستقراء التاريخي لأصل الكلمات أو ما يعرف عند الغربيين بالتأثيل أو التأصيل etymologie فمن اللاتينية:

algebre (الجبر)، algorithme (اللغاريتمات) الخورازمي، ambre (عنبر)، safran (زعفران)، sirop (شراب)....

والاسبانية:

alambic (انبيق، آلة تقطير)، alezan (المحزم وهو سير من جلد يشد به السريج على حصان الجر ويعلق به «عريشاً»)، algarade (الغارة أو الهجوم المفاجىء)، guitre (قيثارة)، merinos (مريني)، mosquee (مسجد)، noria (نارعورة)، sarabande (رقصة قديمة)...

والايطالية:

assassin (مجرم)، baldaquin (قبة سرير أو مذبح)، calfat (جلفاط، الذي يسد ما بين ألواح السفينة ويغيرها)، calibre (قالب)، carafe (غرافة، دورق)، douane (ديوان الجمارك)، gabelle (القبالة، ضريبة)....

والمجموعات اللغـوية في المنـاطق التي استوطن فيهـا العرب: abricot (برقون)، aubergine (باذنجان)، basane (بطانة بمعنى غلاف)، luth (عود آلة طرب)، madrague (المزربة، حاجز يوضع عند صيد سمك التن)....

والتركية:

café (قهوة)، caftan (قطعان)، divan (ديوان، مجلس السلطان أريكة)، sorbet (شوربة)...

وفيما يتعلق ببعض الكلمات التي ترجعها القواميس إلى أصل عربي، فقد كان مصدر بعضها البلاد المفتوحة أو أنها كلمات مولدة من الفارسية والسنسكريتية وهي بذلك تدخل في نطاق ما يسميه علماء المعاجم العربية بالألفاظ «المعربة»

فمن الفـارسية aubergine (بـاذنجـان)، azur (لازوردي)، divan (مجلس)، douane (ديوان الجمرك) lilas (الليلك والليلج، وهذا الاسم محرف من نيلج الفارسية المعربة قديماً والدالة على الصبغ الأزرق المستخرج من نبات النيل)، marcassite (مرقشيتا)، orange (نارج). . .

والسانسكريتية:

(لغة هند ـ أوروبية، وهي اللغة القديمة للحضارة البراهمية في الهند) (القند)، candi (صندل، نوع من الأشجار المشهورة بخشبها وعطرها)، santal (سكر) sucre.

في ختام هذه التوطئة العامة، نود أن نشير أن بحث الموضوع يتطلب منا الدراسة الدقيقة في الجانب التاريخي للعلاقات والاتصالات بين العرب والغرب وبالتالي تحديد كيفية انتقال بعض المفردات العربية الأصل إلى أوروبا الغربية. . وذلك لمحاولة الإجابة على تساؤلات بعض المهتمين بهذا المجال من الدراسات فالمجال هنا لا يسمح بالاستطراد. . وكذلك الوقت غير أننا نأمل التوسع في هذا الموضوع في وقت آخر بعد استيفاء العناصر الدقيقة واللازمة لمثل هذا العمل راجين من ذلك كله تأكيد حقيقة علمية لم يولـها الباحثون العرب ما تستحقه من اهتمام.

المراجع

- المعجم الوسيط، دار الدعوة 1986 استانبول.
- ترتيب القاموس المحيط، الدار العربية للكتاب، الطبعة الثالثة 1980 م.
- الصحاح في اللغة والعلوم، دار الحضارة العربية، الطبعة الأولى 1974 م، بيروت.
- les mots étrangers, Pierre GUIRAUD, Paris: P.U.F., 1971, 125p. Deuxieme Edition
- Dictionnaire étymilogique, Albert DAUZAT et autres, Paris, Larousse, 1982, 804 p.

الشّعر والشّعراء في القرآن الكريم

بقلم الأستاذ: الطيّب علي الشريف
جامعة السابع من أبريل. الزاوية. الجماهيرية العظمى

مقدمة:

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على سيدنا محمد ﷺ وآله، ومن سار على هديه. وبعد:

فمما يبعث على الاهتمام بالبحث في موضوع الشاعر، والشعر، في القرآن الكريم، هو محاولة معرفة الأسباب التي من أجلها تعرض القرآن لذكرهما في أكثر من موقف، وقد سبق لبعض الباحثين تناول هذا الموضوع بشكل عام، ورأيت أن أجمع شتاته، مقتصراً على الآيات التي ورد فيها ذكر الشاعر، والشعر، محاولاً الوقوف على الأسباب الداعية لذلك، في كل آية على حدة.

هذا، وقد سار البحث في الخطوات التالية:

أولاً: التمهيد، ويشمل:

1 ـ التعريف بالشاعر.

2 ـ التعريف بالشعر.
3 ـ أهميتها عند العرب.
4 ـ القرآن الكريم والشعر.

ثالثاً: الخاتمة، ونتائج البحث:

مع مراعاة الملاحظات التالية:

1 ـ قدم مبحث ذكر الشاعر، لتناسب الآيات التي ورد فيها، بكونها جميعاً مكية، وأنه لم يتبين فيها موقف محدد للقرآن من الشعر.

2 ـ جاء بعده مباشرة مبحث ذكر الشعر، لأن موقف القرآن ـ في رأيي ـ يبدو أكثر وضوحاً من السابق، مما يشير إلى أن هذه الآية التي ورد فيها ذكر الشعر، تصور مرحلة متأخرة إلى حد ما.

3 ـ آخر مبحث ذكر الشعراء، الأسباب أشرنا إليها في ص: 17 من هذا البحث عند الانتهاء من مبحث الشعراء.

4 ـ اعتمد البحث كثيراً على كتب التفسير، لأهميتها في هذا الموضوع.

5 ـ سيعثر القارىء حتماً، على بعض الهفوات، في اللغة، والأسلوب، والنواحي الفنية للبحث، وكل ما آمله هو تنبيهي إليها، مع الشكر، والعرفان بالجميل مسبقاً.

6 ـ استخدم البحث المختصرات التالية:

(ص)	.	صلى الله عليه وسلم.
(ر)	.	رضي الله عنه.
لا. ط	.	بدون طبعة.
لا. ت	.	بدون تاريخ.

والله الموفق ،،،،،،،،

تمهيد

1 ـ ماهية الشاعر:

الشاعر بطبعه يحاول جاهداً أن يكون لنفسه شخصية متميزة عمن سواه، ومن هنا كانت الثورة على كل ما هو مألوف في الحياة من أبرز سماته قديماً وحديثاً، ولعل محاولات التجديد المستمرة في اللغة والصور والأخيلة، ونقد الأوضاع الاجتماعية والسياسية التي تطرق لافتة النظر، مثيرة للدهشة، على مر العصور، وفي مختلف الحضارات، خير دليل على هذه الثورة المتأججة داخل النفس الشاعرة.

ولما يثيره فينا الشاعر من أحاسيس غريبة تجاه الحياة والواقع المعاش بوسائله المتعددة، ولعجزنا عن مجاراته في هذا الميدان على الرغم من أنه لا يفترق عنا إلا بهذه الحاسة الغريبة التي أتاحت له فهم العالم والتعبير عنه على نحو يثير إعجابنا، نجد أنه قد احتل مكانة رفيعة في نفوسنا، وأثار بهذه المكانة رغبة النقاد في الوقوف على ماهيته، منذ القدم، فاختلفت مواقفهم منه، كل يحاول تعريفه بما يراه من أبرز سماته.

ففي الحضارة اليونانية القديمة كان لفظ الشاعر يعني الصانع والمبدع، وكان أفلاطون، وأرسطو، يعتبران كل مبدع عملاً فنياً شاعراً، سواء أكان هذا الإبداع كلامياً، أم غيره، ثم تحدد هذا المعنى فأصبح يطلق لفظ الشاعر على من يبدع عملاً فنياً عن طريق الكلام الموزون(1).

وفي الحضارة الرومانية كانت مرتبة الشاعر في مرتبة الكاهن الذي يعلم الغيب بواسطة الشياطين، أو الآلهة، وقد بقي هذا سائداً حتى عصر النهضة الحديثة(2).

هذا ويرى النقاد الأوروبيون أن الشاعر: إنسان يدرك حقائق العالم إدراكاً

---

(1) أنظر: معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مجدي وهبة، كامل المهندس، (ط: 2، مكتبة لبنان 1984 م، ص 206.

(2) السابق.

فطناً، ويعبر عما يدركه بالكلام البليغ الذي يفوق مستوى الكلام العادي[3].

ولا يختلف المعنى كثيراً عند العرب، فقد ورد في معاجم اللغة[4] أن الشاعر هو قائل الشعر، وهو مشتق من مادة شعر شعراً، أي قال الشعر، وسمي بذلك لشدة فطنته، ودقة معرفته، ورقة شعوره. ورهافة أحاسيسه، فهو يستطيع أن يعبر عن أحاسيسه أكثر من سواه، ويصور آلام الآخرين، وأفراحهم بطرق تفوق تصويرنا لها، هذا إلى جانب اعتباره: خالقاً ومُبْدِعاً يدرك عالم الحياة، والجماد من حوله إدراكاً لطيفاً، ويصوغه صياغة فنية معبرة بما فيها من إيحاءات، وتصويرات عن طريق اللفظ، والأسلوب، والصورة البيانية، وغيرها من الوسائل اللغوية، إذ من الخصائص اللازمة للشاعر، تمكنه من اللغة، مفردات وأساليب، وحسن تصرفه فيها على نحو يبعث على الإعجاب، والدهشة، ولعل هذا ما حدا بقدامى العرب، وغيرهم إلى اعتبار الشاعر كاهناً يوحى إليه، أو ممن تسنده قوة خارقة كالجن والشياطين، وهو أيضاً ما دعا المحدثين إلى الإيمان بقيمته كأداة فعالة من أدوات تحريك المجتمع وتوجيهه.

وفي المعنى نفسه يقول صاحب العمدة: (فإذا لم يكن عند الشاعر توليد معنى، ولا اختراعه، أو استطراف لفظ وابتداعه. . . أو صرف معنى إلى وجه من وجه آخر، كان اسم الشاعر عليه مجازاً لا حقيقة، ولم يكن له إلا فضل الوزن، وليس بفضل[5].

ومما سبق يتضح لنا أنه وإن لم يتفق النقاد على تعريف واحد للشاعر، إلا أن معناه ومفهومه يكاد يكون واحداً عند مختلف الأمم، فهو إنسان أوتي نصيباً وافراً من الذكاء، والموهبة الشعرية مع رقة المشاعر، ورهافة الأحاسيس، وقدرة

(3) السابق.

(4) أنظر: أساس البلاغة، محمود بن عمر الزمخشري، (لا. ط، دار الشعب، القاهرة 1960) ص 494، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، (لا. ط، القاهرة، لا. ت) 486:1، المعجم الأدبي، جبور عبد النور، ط 1، دار العلم للملايين، بيروت، 1979 م، ص 145 معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب: 206 و207.

(5) العمدة في محاسن الشعر، وآدابه، ونقده، أبو علي، الحسن بن رشيق القيرواني، (ط: 4، دار الجيل، بيروت 1972) 1: 116.

فائقة على صياغة تجاربه وتجارب غيره في أسلوب جميل أخّاذ يفوق جميع الأساليب المألوفة.

2 ـ ماهية الشعر:

إن تحديد الشعر بحدود فاصلة، وحصره بتعريف منطقي، أمر يبدو في غاية الصعوبة بدليل عدم اتفاق النقاد والأدباء ـ العرب، والغرب على حد سواء ـ على تعريف جامع مانع للشعر، وفي رأيي ان ذلك راجع إلى طبيعة الشعر نفسه، إذ هو نبع تجارب ومشاعر، وأحاسيس ذاتية صرفة، لا تخضع لقوانين مقننة، وكذلك ما يثيره فينا من نوازع، ومشاعر، لا يمكن إخضاعها لمثل هذه المعايير، لذلك كان تحديده بحدود فاصلة أمراً صعباً، وليس ذلك مما يعيب الشعر، أو النقاد على أية حال، بل هو في حقيقته دلالة على سمو هذا النوع الأدبي، ومكانته الرفيعة ـ أخلاقياً، وسياسياً.

ولو تتبعنا آراء بعض كبار النقاد في مواقفهم من الشعر، لظهر واضحاً عدم اتفاقهم على تعريف محدد لهذا الفن المميز، فهذا قدامة بن جعفر ـ مثلاً ـ يرى أن عناصر الشعر أربعة، هي: اللفظ، والوزن، والمعنى، والقافية[6]، ونجد ذلك نفسه عند ابن رشيق، إضافة إلى جعله القصد إلى الشعر من الأمور الأساسية، حتى يخرج منه أشياء نزل فيها القرآن الكريم، وتحدث بها الرسول ﷺ[7] ولا يختلف عنهما العسكري، الذي يؤكد على الوزن بجعله عماد الشعر[8]، فهؤلاء وأمثالهم، ممن اعتمد الوزن، واللفظ، والمعنى، والقافية، عناصر أساسية للشعر ـ يهملون عند تحديدهم لمفهومه ـ بعض المزايا الفنية التي لا يقوم الشعر بدونها، مثل: العاطفة والخيال والموهبة الشعرية.

نجد عند بعض آخر من النقاد تحديداً أكثر شمولاً لمفهوم الشعر، وإن كان

---

(6) أنظر: نقد الشعر، أبو الفرج قدامة بن جعفر، تحقيق: محمد خفاجي، ط: 1 (مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1979 م) ص: 64 -71.

(7) أنظر: العمدة 1: 119.

(8) أنظر: كتاب الصناعتين، أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري، تحقيق: علي البجاوي، ومحمد أبو الفضل، ط: 2، مطبعة الحلبي، مصر 1971 م. ص: 143.

معظمهم يعتمد على الوزن كأساس ضروري لتمييز الشعر من بقية أنواع الكلام الأخرى، مثل ما نجده عند القاضي الجرجاني الذي يرى أن الشعر علم من علوم العرب، يشترك في صنعه الطبع، والرواية، والذكاء، والدربة، فمن اجتمعت له هذه الخصال فهو المحسن، المبرز، وبقدر نصيبه منها تكون مرتبته من الإحسان[9].

فهو يعتمد على خواص أخرى للشعر غير التي سبق الحديث عنها، أهمها الموهبة الشعرية، التي عبر عنها بالطبع، وهو في هذا يتفق مع ابن طباطبا، الذي يجعل الطبع والذوق من أخص خصائص الشعر، فمن صح طبعه، وذوقه، أصاب الغاية من الشعر، دون الحاجة إلى الاستعانة بالعروض، ومن اضطرب عليه الذوق، لم يستفد من تقويم الشعر بالعروض، كما يجعل الوزن أساساً يقوم عليه الشعر، وبدونه يمجه السمع، وينبو عن الذوق[10].

ويذهب الآمدي إلى أن الشعر هو حسن التأتي، وقرب المأخذ، واختيار الكلام، ووضع الألفاظ في مواضعها، وأن تكون الاستعارات والتمثيلات لائقة بما استعيرت له، وهو يرى أن الكلام لا يكتسي البهاء، والرونق، إلا بهذه الأوصاف[11].

ولا يختلف رأي ابن خلدون عمن سبقه، فهو يجعل الوزن، والبلاغة، أساساً للشعر، إذ يعرفه بأنه: «الكلام المبني على الاستعارات، والأوصاف، المفصل بأجزاء متفقة في الوزن، والروي، الجاري على أساليب العرب المخصوصة»[12].

---

(9) أنظر: الوساطة بين المتنبي وخصومه، علي بن عبد العزيز الجرجاني، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، وعلي البجاوي، ط: 4، مطبعة الحلبي، مصر، 1966 م، ص: 15.

(10) أنظر: عيار الشعر، محمد بن أحمد بن طباطبا، تحقيق، طه الحاجري، ومحمد سلام لا. ط، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، 1956 م . ص 3-5، والعمدة، 1: 134.

(11) أنظر: الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري، أبو القاسم الحسن بن بشر الأمدي، تحقيق: السيد أحمد صقر، ط: 2، دار المعارف، مصر، 1972 م، 1: 423.

(12) مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون، (دار الشعب، القاهرة لا. ت)، 534-535.

وعلى هذا النحو من عدم الاتفاق على تعريف محدد للشعر عند العرب، نجد نقاد الغرب كذلك مختلفين في تحديد مفهومه، فمنهم من يجعل ميزته الأولى الوزن، والابتكار[13]، وبعضهم يقف عند حد الوصف الظاهري، فيرى: أنه الكلام البسيط المؤثر[14]، ويميزه غيرهم بقوة التعبير والاعتماد على العاطفة[15]، وكثير منهم يعرفه تعريفات غامضة، مثل قول أحدهم: «إنه خير كلمات صنعت في خير نظام»[16]، وقول آخر: «هو ذلك الكلام الخالد»[17]، وقول غيرهم بأنه عاطفة يتذكر بها الشعراء وقت الهدوء...[18] الخ.

وهكذا يبدو لنا أن الشعر فن غريب النزعة، عزيز المنحى، كما وصفه ابن خلدون[19]، يعتمد على ركائز متعددة منها: الصورة البيانية، من التشبيهات، والاستعارات، والحلية البديعية واللغة المعبرة، والجرس الموسيقي الدائم لتموجات العواطف، والإيقاع الصوتي المعبر عنه بالوزن، المميز لحالات النفس في مختلف تقلباتها من حزن، وفرح وثورة... الخ، وبالجملة فالشعر يعتمد على كل الوسائل الممكنة، ليوحي بأحاسيس، وخواطر، ويجسد انفعالات، ومشاعر، لا يمكن تركيزها في أفكار محددة للتعبير عنها كما في الحديث المألوف، هو إدراك للحياة بكل مظاهرها الإيجابية والسلبية، إدراكاً لا يوحي به النثر العادي[20].

وعلى الرغم من هذا الاختلاف الذي نراه بين النقاد والأدباء حول تحديد ماهية الشعر، فإنهم في الحقيقة يكادون يتفقون على خواص أساسية، لا بد من وجودها في الشعر، حتى يسمى شعراً، يمكن إجمالها في النقاط التالية:

---

(13) أنظر: أصول النقد الأدبي، أحمد الشايب، ط: 7، مكتبة النهضة المصرية، 1964م. ص 296.
(14) السابق.
(15) السابق.
(16) انظر موسيقى الشعر، إبراهيم أنيس/ ط4، دار القلم/ بيروت، 1972م، ص 20.
(17) السابق.
(18) السابق.
(19) مقدمة ابن خلدون، 535.
(20) المعجم الأدبي 145.

1 ـ انتقاء الألفاظ المعبرة المناسبة للموقف.

2 ـ الترتيب الموسيقي الخاص، المعبر عنه بالوزن، وهذه الميزة مما يتفق عليها علماء العرب، والغرب، على حد سواء، إذ الوزن يعد من أعظم أركان الشعر، وأولاه به خصوصية، كما يقول ابن رشيق[21]، فهو ظاهرة طبيعية في الشعر، لا يمكن الاستغناء عنها، وجدت لتقرير العواطف التي تتزاحم بها النفس الشاعرة، وهذه العواطف قوة وجدانية لا يمكن إطفاؤها، تتمثل في مظاهر جسمية تبدو على الإنسان الغاضب الثائر، أو الفرح المبتهج، أو العاشق الولهان. . . . إلخ وما هذه المظاهر الجسمية الخارجية، إلا استجابة لتلك العواطف المتأججة داخلياً، فإذا ما حاول صاحبها ترجمتها إلى لغة مسموعة، أو مقروءة، كان من الطبيعي أن تكون لغة ذات تقاسيم متزنة تصور تلك العواطف الداخلية في أشكالها المختلفة، ونظمها غير المألوفة[22]، وما اجتماع النقاد على هذه الخاصية إلا دليل على أنها عماد الشعر الأول، وركنه الأهم، وأنها ليست مجرد حلية يتزين بها الشعر، وقد تفارقه.

3 ـ لغة الشعر تختلف عن لغة النثر العادي بما يميزها من التنغيم الموسيقي، وكثرة المجاز، وبما تعتمد عليه من الإيحاء، والشفافية، ولعل هذا ما دعا بعض النقاد إلى القول: بأن الشعر لا يعبر عن معان مباينة لمعاني النثر، ولا يميزه عنه إلا التعديل في أداة التعبير ـ اللغة ـ فيصبح أبلغ أثراً من النثر[23].

4 ـ الرؤيا الشعرية: وهي النظرة إلى الحياة نظرة تعمق، وتأمل نتيجة أحاسيس خاصة، لا يمكن إدراكها، ولا التعبير عنها، لمجرد المنطق، وإقامة الحجة، بل لا بد للتعبير عنها من لغة خاصة تسمى اللغة الشعرية.

5 ـ الموهبة الشعرية: وهي ملكة ذاتية تنمو داخل الشخصية المتميزة عاطفياً، فتمكنها من فهم العالم، وتأويل أسراره، ثم التعبير عنه لغوياً، وهذه

---

(21) أنظر: العمدة، 1 : 134.

(22) أصول النقد الأدبي، 294.

(23) أنظر المعجم الأدبي 148، موسيقى الشعر 19.

الموهبة ولدت مع ميلاد الشعر وعرفت بمعرفته منذ القدم. وإن تميزها بالتفوق أهاب بكثير من المفكرين قديماً إلى القول: بأنها من مصدر غير إنساني، هي من شيطان، كما ذهب قدماء العرب، أو من إله كما اعتقد قدماء الإغريق، وهذا أيضاً ما جعل المحدثين يعتبرون الشعر مصدر تغيير، وتطوير لأحوال المجتمع، ويجمعون على أنه نتيجة إلهام ينزل على صاحبه، أو هو قوة خارقة متفلتة من النواميس الثابتة، المتعارف عليها[24].

6 ـ مما يميز الشعر عن النثر، العاطفة. إذ هي غايته الأولى، ومن عناصره المهمة، فالشعر إذا لم يعالج معنى عاطفياً فقد وظيفته، وإن كان متزناً في لغته، ولقد نبه إلى ذلك ابن رشيق في قوله: (والفلسفة، وجد الأخبار، باب آخر غير الشعر، وإنما الشعر ما أطرب، وهز النفوس، وحرك الطباع، فهذا هو باب الشعر)[25].

7 ـ ويزيد الشعر العربي قيداً آخر، وهو: القافية، بل أن بعض النقاد يلح عليها. مثل: ابن رشيق، الذي يجعلها شريكة الوزن في الاختصاص بالشعر، إذ يقول: (ان الشعر لا يسمى شعراً حتى يكون له وزن وقافية)[26].

وبهذا يمكننا القول: بأن النقاد لم يختلفوا في الحقيقة حول مفهوم الشعر، وإنما تعددت محاولاتهم للكشف عن ماهيته، كل حسب معطياته الثقافية، وما يثيره فيه الشعر من ردود فعل ذاتية. ومن مجموع هذه المحاولات استطاعوا أن يبينوا لنا أهم مزاياه الفنية.

ومن خلال هذه الرحلة القصيرة مع النقاد في بحثهم عن ماهية الشاعر، والشعر تظهر مكانتها وهيبتها في نفوس البشر منذ القدم، وأنها فوق الوصف، والخضوع لقواعد ثابتة.

---

(24) أنظر: المعجم الأدبي 149.

(25) العمدة 1: 128، وانظر: أصول النقد الأدبي، 300-301.

(26) العمدة، 1: 151، وانظر: معجم المصطلحات العربية 210.

3 ـ منزلة الشاعر والشعر عند العرب:

من الثابت أن للشاعر منزلة كبيرة عند العرب، فالقبائل العربية كانت تمجد شعراءها، وتنزلهم المنزلة الرفيعة إلى درجة أنه إذا نبغ شاعر في القبيلة، تذبح الذبائح، وتصنع الأطعمة ويجتمع النساء للغناء، والضرب بالدفوف، كما يصنعن في الأعراس، ويتباشر الرجال، والولدان، لأنه يعدونه حامياً لأعراضهم، وذاباً عن أحسابهم، ومخلداً لمآثرهـم، ورافعاً لذكرهم، وتأتي القبائل الأخرى للتهنئة بهذا الحدث الكبير في حياة القبيلة، وكانوا لا يفعلون ذلك إلا في المناسبات المعتبرة عندهم[27].

وإذا كانت هذه مكانة الشاعر، فإن شعره يعد ديوان العرب، وسجل حياتهم، المتضمن للجانب الإيجابي والسلبي منها، وله أهميته الخاصة عندهم، فقد كانوا يحترمونه، ويجلونه لمنافعه الكبيرة لهم، وبهذا القدر نفسه كانوا يخشونه، ويرهبونه، خوفاً على أنفسهم مما قد يلحقه بهم من المذلة والهوان. ولا غرابة في ذلك، فقد رفع كثيراً من الناس ما قيل فيهم من الشعر، بعد الضعة، والهوان، حتى افتخروا بما كانوا يعيرون به، كما هو الحال في قصة الأعشى مع المحلّق الذي كان فقيراً، معدماً، خامل الذكر، حتى مدحه الأعشى بأبيات من الشعر رفعت من شأنه بين العرب، وأخرجته من حياة الفقر إلى حياة الغنى[28]، وقصة بني جعفر بن قريع، الذين كانوا يأنفون من لقب: (أنف الناقة)، الذي ألحقه بهم أبوهم جعفر عندما كان صبياً، ويعتبرونه سبة لهم بين العرب، حتى أنهم كانوا إذا سئلوا عن نسبهم، يتجاوزون أباهم، وينتسبون إلى جدهم قريع (معروفة) لم يمحه عنهم إلا بيت الحطيئة:

قوم هم الأنف والأذناب غيرهم ومن يسوي بأنف الناقة الذنبا

فصاروا يتطاولون بهذا اللقب بعد ذلك[29].

---

(27) العمدة، 1: 65.

(28) السابق، 1: 48-49.

(29) السابق، 1: 50، وانظر العقد الفريد، أحمد بن محمد بن عبد ربه، (شرح وضبط أحمد أمين وآخرين، لا. ط، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1946 م، 5: 328-329.

كذلك وضع الشعر أناساً من أهل الكرم والشرف، كأبيات لبيد بن ربيعة، التي قعدت بالربيع بن زياد عن منزلته الرفيعة التي كانت له عند الملك النعمان إذ كان من ندمائه المقربين[30] وبيت جرير المشهور:

فغض الـطرف أنـك من نمـير   فـلا كعبـا بلغت ولا كـلابـا

الذي تسبب في إقصاء بني نمير عن المنزلة الرفيعة التي كانت لهم بين العرب، فلم يرفعوا رأساً بعدها إلا نكس بهذا البيت[31].

وغيرها من القصص الكثيرة[32]، التي تدل على مكانة الشعر الـرفيعة عندهم.

4 ـ القرآن الكريم والشعر:

من المعروف أن العرب بلغوا درجة عالية في الفصاحة والبلاغة، وأن القرآن الكريم نزل بلغتهم، وبنفس طرقهم، ومناهجهم، في التعبير، وتصريف القول، وتنويع الأساليب، غير أنه فاقهم فصاحة، وبلاغة، فحينما استمعوا إليه يتلى، بهرتهم هذه الفصاحة التي لم يعهدوها، وتلك البلاغة التي عقلت ألسنتهم، فتحيروا، وذهبت بهم الظنون كل مذهب، لأنهم أحسوا بأنه أسمى، وأرقى من آدابهم، ولا قدرة لهم على محاكاته، خاصة بعد أن تحداهم بأن يأتوا بسورة من مثله، وأعجزهم عن الرد على هذا التحدي، فوصفوه بأوصاف شتى، مما يقع في تصورهم أنها أرقى، وأمثل من بلاغة القرآن، حتى يشككوا في إعجازه لهم، مثل: السحر، والكهانة، والشعر، وغيرها من الأوصاف التي تفصح عن مدى حيرتهم أمام أسلوب القرآن الذي أعجزهم، مع تسليمهم بأنه لم يخرج عما ألفوه من ضروب القول، وفنون الأساليب، وقناعة بعضهم الداخلية أن القرآن فوق

---

(30) العمدة، 1: 51.

(31) السابق، 1: 50.

(32) انظر على سبيل المثال: العمدة الجزء الأول، باب من رفعه الشعر، ومن وضعه، 40-52 وباب من قضى له الشعر ومن قضى عليه، 53-56، والعقد الفريد، الجزء الخامس، باب من رفعه المدح، ووضعه الهجاء، 328-330.

كل هذه التصورات، وأنه لا مجال لمجاراته، ولا لإيجاد شبه له، ويشهد على هذا ما روي من أن عتبة بن ربيعة، وهو من بلغاء العرب، أرسله قومه ليجادل النبي ﷺ، فلما سمعه يتلو قوله تعالى: **﴿حم تنزيل من الرحمن الرحيم، كتاب فصلت آياته قرآناً عربياً لقوم يعلمون﴾** أدهشه ما يسمع، فظل منصتاً حتى بلغ الرسول قوله تعالى: **﴿فإن أعرضوا فقل أنذرتكم صاعقة مثل صاعقة عاد وثمود، إذ جاءتهم الرسل من بين أيديهم ومن خلفهم ألا تعبدوا إلا الله قالوا لو شاء ربنا لأنزل ملائكة فانا بما أرسلتم به كافرون﴾**[33]، ولي مدبراً، مشدوهاً، وكان ذلك الموقف سبباً في إسلام بعض قومه[34].

ولأهمية الشعر في حياة العرب، وتأثيره الكبير عليهم سلباً، وإيجاباً، ولخطورة بعض مضامينه على المجتمع، ومنافاتها لمبادىء الإسلام، ولإثبات الإعجاز القرآني، ونَفْيِ جذور الشك عنه، تعرض القرآن الكريم للشاعر والشعر في أكثر من موضع، وذلك في معرض الرد على العرب الذين يتصورون أن الشعر في منزلة لا يصل إليها إلا الخاصة ممن أوتوا حظاً وفيراً من الموهبة والذكاء، وطول التجربة، أو في مجال نفي زعمهم أن القرآن ليس المعجز وإنما هو كلام شاعر، أو في حيز إرساء المفاهيم الإسلامية الجديدة التي تتنافى وبعض أغراض الشعر المتعارف عليها.

وفي ضوء مفهوم الشاعر والشعر، وأهميتها عند العرب، وعلاقتها بالقرآن الكريم وإعجازه والرسول ﷺ وبلاغته، ننطلق مع القرآن الكريم لنرى موقفه منها، ومن المشركين الذين درجوا على وصف النبي ﷺ بالشاعر والقرآن بالشعر.

أولاً: مواضع ذكر الشاعر في القرآن الكريم:

ذكر القرآن الكريم لفظ الشاعر في أربع سور هي: الأنبياء[35]،

---

(33) الآيات: (1، 3، 13، 14) من سورة فصلت.

(34) انظر: السيرة النبوية، عبد الملك بن هشام الحميري، تحقيق: إبراهيم الأبياري وآخرين، ط: 2، مطبعة الحلبي مصر، 1955 م)، 1: 293 -294.

(35) الآية: 5.

الصافات [36]، الطور[37] الحاقة[38] وفيما يلي نوردها بمناسباتها، وآراء العلماء فيها ومناقشتها بالتفصيل:

1 ـ ففي سورة الأنبياء ذكر الشاعر في قوله تعالى: ﴿بل افتراه بل هو شاعر﴾ آية 5 والضمير في «افتراه» يعود إلى القرآن، وضمير «هو» عائد إلى النبي ﷺ، وحتى يتضح المعنى فنفهم مناسبة ذكر الشاعر هنا نثبت الآيات السابقة لهذه الآية لارتباطها بالمعنى نفسه، وهي قوله تعالى: ﴿اقترب للناس حسابهم وهم في غفلة معرضون، ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه وهم يلعبون، لاهية قلوبهم، وأسرّوا النجوى الذين ظلموا هل هذا إلا بشر مثلكم، أفتأتون السحر وأنتم تبصرون، قال ربي يعلم القول في السماء والأرض، وهو السميع العليم، بل قالوا أضغاث أحلام، بل افتراه، بل هو شاعر، فليأتنا بآية كما أرسل الأولون﴾[39].

فلفظ الشاعر إنما ذكر في هذا الموضع لبيان مقدار تذبذبهم أمام فصاحة القرآن، فغرضهم أن ينفوا إعجاز القرآن، فقلبوا الأمر فيما بينهم، فثبت لهم أن النبي ﷺ بشر، وقدروا أن ادعاء كونه بشراً، مانع من كونه رسولاً، ثم تبين لهم خطأ هذا التقدير، وكبر عليهم الاذعان للإعجاز القرآني، لخروج فصاحته عن مقدور البشر، لأن ذلك يؤدي بهم إلى الاعتراف بنبوة محمد ﷺ وهو ما ينكرونه بشدة، وحتى لا يقعوا في المحذور وصفوه بالساحر، لأن فصاحته ـ في زعمهم ـ خارجة عن فصاحة قوى البشر، وقالوا: إن ادعيناه أنه في نهاية الركاكة، قلنا: إنه أضغاث أحلام، وإن وصفناه بالتوسط بين الركاكة والفصاحة، قلنا: إنه افتراء، وإن سلمنا بأنه كلام فصيح، قلنا: إنه من جنس فصاحة الشعراء، وعلى جميع هذه التقديرات لا يثبت كونه معجزاً[40].

(36) الآية: 36.
(37) الآية: 30.
(38) الآية: 41.
(39) الآيات: 1-5 من سورة الأنبياء.
(40) انظر: تفسير الفخر الرازي، محمد الرازي فخر الدين، ط: 1، دار الفكر، بيروت، 1981 م. 22: 143.

لهذا نجدهم في حيرة، وارتباك لا يستقرون على رأي، وهدفهم الأول هو نفي الإعجاز عن القرآن، لذا كان آخر ما وصفوا به النبي ﷺ أنه شاعر، وما أتى به هو شعر، يخيل إلى السامع معاني لا حقيقة لها، بعد ترددهم بين أوصاف أربعة، كما هو واضح من الآيات، وهذا الاضطراب شأن العاجز، ودليل إقامة الحجة عليه(41).

هذا وتشير الآيات إلى صفات أخرى، أرادوا بها وصف النبي ﷺ ليحطوا من شأنه بين العرب، تقع تحت مضمون وصفهم له بالشاعر، مثل: الزيف والكذب، وغيرها، مما يعرفونه عن الشعراء من هفوات، ونواقص، بدليل وصفهم له بالساحر، والمفتري، المفهومة ضمناً من مجمل الأوصاف المذكورة، وقد أشار البعض إلى أن الشاعر في القرآن بمعنى الكاذب(42).

فلفظ الشاعر هنا إنما ورد في معرض بيان حيرتهم، ودهشتهم، لفصاحة القرآن، وبلاغته وليس فيه مساس، أو ازدراء بمكانة الشاعر، والشعر.

2 ـ وفي سورة (الصافات) نجد ذكراً للشاعر، في قوله تعالى: ﴿**ويقولون أئنا لتاركوا آلهتنا لشاعر مجنون**﴾ فقد وصفوا الرسول ﷺ بالشاعر ـ في هذه الآية ـ استخفافاً به، وإنكاراً لنبوته، بعد استكبارهم عن قوله: ﴿**لا إله إلا الله**﴾ المذكورة في الآية السابقة ﴿**وإذا قيل لهم: لا إله إلا الله يستكبرون**﴾، فإقرارهم بالوحدانية لله تعالى يعني: استغناءهم عن آلهتهم التي يقدسونها، لذا كانت دعوتهم إلى التوحيد مثار استغرابهم في الآية المذكورة، فجاء مساق كلامهم بالتأكيد الشديد على محافظتهم على آلهتهم، وأنهم لن يتركوها لشاعر مجنون، فواضح أن وصف النبي ﷺ بالشاعر، ثم وصف الشاعر بالمجنون، تأكيد في الاستخفاف بمكانته ﷺ والتنفير من دعوته، ثم محاولة التماس المبررات لأنفسهم في التقليل من شأنه، والرفع من شأن آلهتهم.

---

(41) انظر: الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد القرطبي، لا. ط، دار الشام للتراث، بيروت، لا. ت)، 11: 270، وروح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، شهاب الدين السيد محمود الألوسي (ط: 4 دار احياء التراث العربي ببروت، 1985 م، 17: 9.

(42) روح المعاني 17: 10.

ولكن ما معنى وصفهم الشاعر بالمجنون؟

قيل: تخليط، وهذيان، لأن الشعر يقتضي عقلاً كاملاً به تنظم المعاني الغريبة، وتصاغ في قوالب الألفاظ البديعة[43].

وهذا الرأي لا يروق للشيخ محمود الألوسي، فيرد عليه، بقوله: (وفيه نظر، وكم رأينا شعراء ناقصي العقول، ومنهم من يزعم أنه لا يحسن شعره حتى يشرب المسكر)[44].

وأرى أن لفظ (المجنون) هنا ليس على حقيقته، إذ من المسلم به أن المجنون لا يعتمد عليه في شيء البتة، لعدم معقولية تصرفاته، وثباتها، وإنما إطلاق لفظ (المجنون)، مجازاً حسب تصورهم، فليس من المعقول في حسبانهم أن تهان آلهتهم، وما دامت قد أهينت فاعتبروا هذا الفعل لا يصدر إلا عن مجنون، فوصفوه بذلك، وهذا ليس بمستغرب، فكثيراً ما يحدث أن يوصف العقلاء بالمجانين، لخروجهم في أعمالهم، وتصرفاتهم، عن المعتاد عند الناس، فليس في وصفهم الشاعر بالمجنون تخليط، ولا هذيان، بل هم واعون لما يقولون، وعلى هذا فالأمر واضح، لا يحتاج إلى تعليل، إذ لا يختلف اثنان على ضرورة وجود قدر كاف من الوعي، والعقل، لنظم الشعر، ومهما كان الشاعر ناقص العقل، أو يزعم أنه لا يحسن شعره حتى يشرب المسكر، فلا بد له من قدر من الوعي يعينه على التخيل، وتسلسل الأفكار، وحبك الأسلوب، ولا يعقل أن يصدر الشعر عن مجنون، أو فاقد الوعي تماماً.

ولفظ الشاعر في هذا الموضع، أيضاً، إنما ورد في معرض إنكارهم لنبوته ﷺ، والاستخفاف به، وليس فيه ما يدل على موقف محدد للقرآن من الشعر، وقد رد الله قولهم، وكذب زعمهم، مبيناً أن ما جاء به محمد ﷺ توحيد ثابت، وليس بشعر، وجنون، في قوله، في الآية الخاتمة لهذا المعنى: ﴿بل جاء

---

(43) السابق، 23: 84.

(44) السابق.

بالحق وصدق المرسلين﴾[45].

3 ـ الموضع الثالث الذي ورد فيه ذكر الشاعر، هو قوله تعالى، من سورة الطور: ﴿**أم يقولون شاعر نتربص به ريب المنون**﴾[46]، فقد ورد ذكر الشاعر، في هذه الآية، حكاية لمقالة صدرت عنهم، أوردها الضحاك، ومجاهد، مفادها: أن كبراء قريش اجتمعوا في دار الندوة، وكثرت آراؤهم في محمد ﷺ، فقال بنو عبد الدار: هو شاعر، فتربصوا به ريب المنون، فسيهلك كما هلك زهير، والنابغة، والأعشى، ثم افترقوا على هذه المقالة، فنزلت الآية حاكية لمقالتهم[47].

ولما تكرر هذا القول منهم، عبر عنه بصيغة المضارع (يقولون) للدلالة على التجدد، وقد يفهم من سياق الآية وجود علاقة دانية بين الموت والشاعر، غير أن المعنى لا يحتمل ذلك، فالموت يصيب الشاعر، وغيره، وإنما اقترنا في أذهان المتحدثين لترويجهم القول بشاعرية الرسول ﷺ، تقليلاً من شأنه، وصدّاً عن دعوته، وفي ذلك تهوين على أنفسهم بأنه ميت لا محالة كما مات من قبله من الشعراء.

وفي الآية إشارة إلى مقدار اهتمامهم بالشعراء، وخوفهم منهم، واعتبارهم في مستوى أرقى من البشر الآخرين. لذا فإنهم لما داخلهم الضيق والضجر بسبب عجزهم أمام فصاحة القرآن، وعدم قدرتهم على محاجة النبي ﷺ بالعقل، والمنطق، لجأوا إلى محاولة النيل منه عن طريق وصفه بما يخل بمقام النبوة. فوصفوه بالكاهن والمجنون[48] ـ قبل وصفه بالشاعر في هذا الموضع ـ فعرّض الله بما جاء على ألسنتهم، في قوله: ﴿**فذكر فما أنت بنعمة ربك بكاهن ولا مجنون**﴾[49] وفي ذلك تسلية للنبي ﷺ بنفي هذه الأوصاف عنه، ثم صرح بإبطال

---

(45) الآية: 37 من سورة الصافات.

(46) الآية: 30 من سورة الطور.

(47) انظر: تفسير التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، (لا. ط، الدار التونسية للنشر، 1984، 27: 61، السيرة النبوية، 1: 481.

(48) الذي وصفه بالكاهن هو: شيبة بن ربيعة، والذي وصفه بالمجنون هو: عقبة بن أبي معيط، انظر التحرير والتنوير، 60:27.

(49) الآية: 29، من سورة الطور.

صفة أخرى، كانوا يثلثون بها هاتين الصفتين، وهي: صفة الشاعرية.

ولما كان انتفاء هذه الصفات عنه ﷺ من الوضوح بحيث يكفي فيها مجرد التأمل، دون حاجة إلى الاستدلال على بطلانها، لتأكدهم من براءته منها، لم يتعرض القرآن لإقامة الدليل على بطلانها، بل اكتفى بنفي بعضها، وتعليم نبيه كيف يجيبهم على البعض الآخر، بقوله: **﴿قل تربصوا فإني معكم من المتربصين﴾**(50)، فالعرب كانت تحترز عن إيذاء الشعراء، وتتقي ألسنتهم، وتبتعد عن معارضتهم، مخافة الغلبة، وكانوا يقولون: إنما سبيلنا الصبر، وتربص موت الشاعر، لأنه يتعرض لآلهتنا بالسوء، ولا ناصر له، وسيصيبه من بعضها الهلاك(51) وقد استعملوا هذا الأسلوب مع الرسول ﷺ، فعلمه الله كيف يرد عليهم، أي: كما تتربصون هلاكي، أتربص هلاككم، وهو جواب منصف، لأنهم لغرورهم وعنادهم، اقتصروا على أنهم هم المتربصون به، ليروا هلاكه، وغاب عنهم ساعتها أنهم جميعاً أمام الموت سواء.

ويستمر القرآن الكريم في تقريع المكذبين، على طريقة أسلوب الاستفهام الإنكاري، فمن قوله تعالى: **﴿أم تأمرهم أحلامهم بهذا، أم هم قوم طاغون﴾**(52)، **أم يقولون تَقَوَّلَهُ، بل لا يؤمنون﴾**(53) ولمّا كان محتوى هذه الآيات جميعاً، من قوله تعالى: **﴿فذكر فما أنت....﴾** إلى قوله تعالى: **﴿بل لا يؤمنون﴾** إخباراً عن مزاعم المشركين في النبي ﷺ، طعناً في فصاحة القرآن، وبلاغته، لنفي الإعجاز عنه، ولما قد يكون لهذه المزاعم من أثر على العامة، تصدى القرآن لإبطالها جميعاً بالحجة الدامغة، فاختتم المشهد بأن تحداهم بأن يأتوا بمثل هذا القرآن، بقوله: **﴿فليأتوا بحديث مثله إن كانوا صادقين﴾**(54) في مزاعمهم أن محمداً كاهن، مجنون شاعر، متقوّل للقرآن، والمعنى أن عجزهم عن

---

(50) الآية: 31 من سورة الطور.
(51) تفسير الفخر الرازي، 28: 255.
(52) الآية: 32 من سورة الطور.
(53) الآية: 33 من سورة الطور.
(54) الآية: 34 من سورة الطور.

الإتيان بمثله دليل كذبهم وافترائهم.

ومما سبق عرضه في هذا الموضع، يتضح لنا أن القرآن لم يتعرض للشاعر، من حيث هو شاعر، وإنما حكى مقالة المكذبين، وحاججهم بالعقل، والمنطق، على صدق الإعجاز القرآني، وخلوصه من شائبة الشعر، وخيال الشعراء.

4 ـ الموضع الرابع من المواضع التي ورد فيها ذكر الشاعر في القرآن الكريم، هو قوله تعالى، من سورة الحاقة: **﴿وما هو بقول شاعر قليلاً ما تؤمنون﴾**[55] ورد ذكر الشاعر هنا في موقف يتعين فيه الرد على المشركين، الذين كذبوا بيوم البعث[56]. وما اقتضاه تكذيبهم هذا من التشكيك في صحة القرآن، الذي أخبر بيوم البعث، وما يترتب عليه من تكذيب الرسول ﷺ الذي جاء بالقرآن من عند ربه، إذ وصفوه بالشاعر، والكاهن، لعدم تصديقهم له، ولا لما جاء به، وقد ردّ الله عليهم، نافياً مزاعمهم، مبطلاً ما اعتقدوه، في قوة تناسب عمق معتقدهم بعدم البعث، وشدة إصرارهم على نفي الإعجاز القرآني، فابتدأ الرد عليهم: بالقسم، الذي جمع كل ما من شأنه أن يقسم به من الأمور العظيمة، الدالة على قدرة الخالق، الباعثة على التأمل، والإيمان بخالقها، فقال تعالى: **﴿فلا أقسم بما تبصرون[57]، وما لا تبصرون[58]، إنه لقول رسول كريم[59]، وما هو بقول شاعر قليلاً ما تؤمنون[60]، ولا بقول كاهن قليلاً ما تذكرون[61]، تنزيل من رب العالمين﴾**[62].

وقد روي عن مقاتل، في سبب نزول هذه الآيات، أن أبا جهل قال: إن

---

(55) الآية: 41 من سورة الحاقة.
(56) كما أشارت إلى ذلك الآيات المذكورة في أول سورة الحاقة.
(57) الآية: 38 من سورة الحاقة.
(58) الآية: 39 من سورة الحاقة.
(59) الآية: 40 من سورة الحاقة.
(60) الآية: 41 من سورة الحاقة.
(61) الآية: 42 من سورة الحاقة.
(62) الآية: 43 من سورة الحاقة.

محمداً شاعر، وأن عقبة بن أبي معيط قال: هو كاهن[63]، وإن صحت هذه الرواية، فإن أبا جهل وعقبة كانا يعتقدان فيما قالاه، فجاء الرد عليهما مؤكداً بالقسم الصريح، وتوالي النفي في قوله: ﴿**وما لا تبصرون**﴾، وإن، واللام، واسميه الجملة، ولفظ الرسول الدال صراحة على أن القول قول مرسله وليس بقوله، ووصف الرسول بالكريم تنزيها له عن الكذب، والجنون، إذ ليس الكاذب، ولا المجنون بكريم، وذلك في قوله تعالى: ﴿**إنه لقول رسول كريم**﴾.

هذا وقد جاء نفي الشاعرية، والكهانة، عن الرسول ﷺ، كناية، وليس تصريحاً، كما هو واضح، وإنما خصهما بالذكر هنا دون بقية الأوصاف، التي اعتادوا على وصفه بها: ـ كالمفتري، والمجنون والساحر ـ لأن هذه الأوصاف نفاها عنه ﷺ وصفه: بالكريم، في قوله: ﴿**رسول كريم**﴾. لأن من يتصف بها لا يكون كريماً، أما الشاعر، والكاهن، فقد كانا معدودين عندهما من أهل الشرف[64].

وهكذا تظهر لنا قوة إصرارهم على وصفه بالشعر، والكهانة، نفياً للإعجاز القرآني، لذا جاء الرد في قوة إنكارهم، مؤكداً لإعجاز القرآن، بنفي الشعر والكهانة عن الرسول ﷺ، فالقرآن ليس بالشعر، لأنه مباين لصنوف الشعر كلها، بشهادة أحد أكبر شعرائهم، وهو أنيس أخو أبي ذر الغفاري ـ كما سيأتي ـ[65]، ولا هو بالكهانة، لأنه ورد بسبّ الشياطين وشتمهم، والكاهن يتلقى وحيه من الشيطان، فلا يعقل أن يتحدث بسبه[66]، وبذلك ينتفي عنه الشعر، والكهانة، وتثبت له معجزة القرآن العظمى[67].

ومن مضمون الآية السابقة: ﴿**وما هو بقول شاعر**﴾، يتبادر إلى الذهن السؤال التالي: ما معنى تعقيبه على الشاعر بجملة: ﴿**قليلاً ما تؤمنون**﴾، وتعقيبه

---

(63) انظر: تفسير التحرير والتنوير 29: 142 وتفسير القرطبي، 18: 274.
(64) انظر تفسير التحرير والتنوير، 29: 142.
(65) انظر: ص 19 من هذا البحث.
(66) انظر تفسير القرطبي، 18: 275، وتفسير الفخر الرازي، 30: 117-118.
(67) انظر: روح المعاني، 29: 53.

على الكاهن بجملة: ﴿**قليلاً ما تذكرون**﴾؟.

ولعل أوضح إجابة عن هذا السؤال هي ما أورده الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، في التحرير والتنوير[68]، حيث يقول: (وأوثر نفي الإيمان عنهم في جانب انتفاء أن يكون قول شاعر ونفي التذكر في جانب انتفاء أن يكون قول كاهن، لأن نفي كون القرآن قول شاعر بديهي، إذ ليس فيه ما يشبه الشعر.. فادعاؤهم أنه قول شاعر: بهتان متعمد، ينادي على أنهم لا يرجى إيمانهم، وأما انتفاء كون القرآن قول كاهن، فمحتاج إلى أدنى تأمل، إذ قد يشبّه في بادىء الرأي على السامع، من حيث أنه كلام منثور، مؤلف على فواصل، ويؤلف كلام الكهان على أسجاع مثناة، متماثلة، زوجين زوجين، فإذا تأمل السامع فيه بأدنى تفكر في نظمه، ومعانيه، علم أنه ليس بقول كاهن، فنظمه مخالف لنظم الكهان... فلذلك كان المخاطبون بالآية منتفياً عنهم التذكر والتدبر.

وتختتم السورة بالتأكيد على معنى نَفْي: الشعر، والكهانة، والافتراء، والسحر، وغيرها من الأوصاف التي ألحقوها بالرسول ﷺ، بأسلوب حازم، قوي، رصين، وذلك قوله تعالى: ﴿**ولو تقول علينا بعض الأقاويل**[69]**، لأخذنا منه باليمين**[70]**، ثم لقطعنا منه الوتين**[71] **فما منكم من أحد عنه حاجزين**[72]**، وأنه لتذكرة للمتقين**[73] **وإنا لنعلم أن منكم مكذبين**[74] **وإنه لحسرة على الكافرين**[75]**، وإنه لحق اليقين**[76]**، فسبح باسم ربك العظيم**﴾[77].

---

(68) التحرير والتنوير، 29: 143.
(69) الآية: 44 من سورة الحاقة.
(70) الآية: 45 من سورة الحاقة.
(71) الآية: 46 من سورة الحاقة.
(72) الآية: 47 من سورة الحاقة.
(73) الآية: 48 من سورة الحاقة.
(74) الآية: 49 من سورة الحاقة.
(75) الآية: 50 من سورة الحاقة.
(76) الآية: 51 من سورة الحاقة.
(77) الآية: 52 من سورة الحاقة.

وواضح مما سبق عرضه أن هذه الآيات الأربعة، التي ورد فيها ذكر الشاعر، إنما سبقت للرد على المشركين، ومحاجتهم، لما وصفوا الرسول ﷺ بالشاعر، والقرآن بالشعر، لدهشتهم من بلاغته التي فاقت تصورهم، وقد دفعتهم هذه الدهشة إلى تصنيف القرآن تحت أرقى ما ألفوه من ضروب الكلام المؤثر، مثل: الشعر، والسحر، والكهانة، فنفى الله عن رسوله ﷺ هذه الصفات، لينتفي زعمهم أن القرآن شعر.

وظاهر وصفهم له بالشاعر في الآيات المذكورة، إعجابهم لما أتى به من ضروب الفصاحة والبلاغة، وهو الشيء الذي لم يعهدوه من قبل إلا عند الشعراء، وأمثالهم من الكهنة، والسحرة، وهم في الحقيقة يقصدون إلى الحط من قدره، والإزراء به أمام العامة، كي ينفروا من دعوته، وذلك لما يلزم هذا الوصف من الكذب، والمبالغة المفرطة في المدح، والذم، وتحسين القبيح، وتقبيح الحسن، والتعامل مع الجن، إلى غير ذلك مما ينقص من شأن الرجل العاقل.

ولكن هل تشير الآيات أيضاً إلى تقبيح الشعر؟ ظاهرها أنها لا تمس الشعر ـ من حيث هو شعر ـ بسوء، إنما سبقت لغرض إبطال مزاعم المشركين، في إدعائهم بشاعرية الرسول، تشكيكاً في إعجاز القرآن، غير أنها تشير إلى ذلك في معناها البعيد، إذ ورد لفظ الشاعر في الآيات الثلاثة الأولى ـ حكاية عن المشركين ـ مقترناً بالافتراء، والجنون، وتربص الموت، **﴿بل افتراه بل هو شاعر﴾**، **﴿أئنا لتاركو آلهتنا لشاعر مجنون﴾**، **﴿أم يقولون شاعر نتربص به ريب المنون﴾**. وفي هذه المواضع الثلاثة جاء المعنى بتحقير الشاعر، والغض من قدره ـ على رأي المشركين ـ وفي ذلك إشارة إلى تحقير الشعر عن طريق الكناية، أمَّا في الآية الرابعة: **﴿وما هو بقول شاعر﴾** فواضح أن المعنى هو نفي الشاعرية عن القرآن، دون مساس بالشعر.

وإذا لاحظنا أن الآيات السابقة جميعها مكية، عرفنا أن القرآن الكريم كان يرد على تعنت القوم، وإنكارهم، بما يقتضيه العقل، والمنطق، وفق منهج القرآن المكي، وأنه لم يتخذ موقفاً محدداً من الشعر، إلا بعد استقرار الدعوة الإسلامية،

وسوف نعرف ذلك في موضوعه من هذا البحث[78]. عند عرض آية: ﴿**الشعراء يتبعهم الغاوون**﴾، مع ملاحظة أن التسلسل المنطقي يوجب ذكر هذه الآية بعد الآيات السابقة مباشرة لأنها تعرضت للفظ (الشعراء) وهو جمع شاعر، غير أن المقام يتطلب تأخيراً لسببين:

أولاهما: أنها مدنية.

وثانيهما: أنها جاءت لتأصيل وتثبيت الجانب الفني للشعر، والتفريق بين الغث والسمين منه، حيث أوضحت ما هو جائز، ومفيد، من الشعر، وما هو ضار، ومحرم اتباعه، وهو الحكم النهائي في قضية موقف القرآن من الشعر.

ثانياً: لفظ الشعر: ـ

وردت كلمة (الشعر) في سورة واحدة، هي: سورة (يس)، فلنتتبع المعنى الذي وردت فيه:

يقول الله تعالى: ﴿**وما علمناه الشعر، وما ينبغي له، إن هو إلا ذكر، وقرآن مبين**﴾[79] وإذا لم يتبين موقف واضح للقرآن الكريم من الشعر في الآيات السابقة، فإن هذه الآية تبدو أكثر وضوحاً في الغض منه، ولكن هل ذلك من خصوصيات الرسول ﷺ فقط؟

أرى أن الآية واضحة في تأكيد نفي الشعر عن الرسول ﷺ، دون غيره من أفراد أمته، بدليل عود الضمير في (علمناه)، و(له)، عليه ﷺ، على الأرجح[80]، لأن الشعر ينافي مقام النبوة، وهذا من الوضوح بحيث لا يخفى على المتأمل، إذ أن الشعر يدعو إلى تغيير المعنى لمراعاة اللفظ، والوزن، فالشاعر غالباً ما يكون معناه تبعاً للفظه، بدليل أنه يتصرف في ترتيب الكلام بما يخالف أسس

---

(78) انظر: ص: 31، وما بعدها من هذا البحث.

(79) الآية: 69 من سورة يس.

(80) هناك من يقول بعود الضمير في (له) على القرآن، أي: وما يصح للقرآن أن يكون شعراً، انظر روح المعاني، 23: 48، والتحرير والتنوير، 23: 61.

البلاغة، أحياناً، مثل ما وقع لبعض الشعراء من المخالفات اللفظية، التي أخرجت أساليبهم عن مقتضى البلاغة، فصنفت تحت اسم الضرورة الشعرية، فهو قد يضطره لفظ معين إلى تغيير المعنى، أو تعديله، ولأن المبالغة في المدح، والذم، والإغراق في الوصف وتحسين ما ليس بحسن، وتقبيح ما ليس بقبيح، من صفات الشعر الجيد، وكذلك يستدعي الكذب، أو يحاكيه، ما لا يليق بمقام النبوة، والتشريع، أما الشارع فيكون اللفظ منه تبعاً للمعنى، ولذلك خلا القرآن الكريم، من مثل ما وقع فيه الشعراء، من الضرورات، وجاءت ألفاظه كلها وفق مقتضيات البلاغة، المعروفة عند العرب، مما دفعهم إلى التشكيك في بلاغته، بترويجهم إلحاق صفة الشاعرية بالرسول ﷺ(81).

ومفهوم جملة: (وما ينبغي له): لا يليق به، ولا يصلح له(82)، وقال ابن الحاجب: لا يستقيم عقلاً أن يقول الشعر(82 مكرر)، وقال ابن عاشور: لا يتأتى له، لأن أصل (ينبغي): يستجيب للبغي، أي: الطلب وهو يشعر بالطلب الملح، ثم غلب في معنى: يتأتى، ويستقيم(83) وقال الزجاج: معنى (وما ينبغي له) أي: ما يتسهل له قول الشعر لا الإنشاء(84)، وكل هذه التخريجات لعبارة: (وما ينبغي له) تدور حول معنى نفي الشعر عن الرسول ﷺ نفياً قاطعاً، فهي في حقيقتها تتفق على معنى واحد، هو: تنزيه الله لنبيه ﷺ عن قول الشعر ليقطع من نفوس المكذبين التعلق بهذه الشبهة، وكلها تخريجات صحيحة تخدم المعنى العام، وهو اقتلاع الشبهة من أساسها.

وإذا عرفنا أن هذه الآية كسابقاتها، من حيث كونها مكية، نزلت رداً لادعاءات المشركين في الرسول ﷺ، والقرآن الكريم، ظهرت لنا الغاية من هذا الموقف الحازم للقرآن من الشعر في الجانب الذي يخص مقام النبوة، فإسناد

---

(81) انظر: التحرير والتنوير، 23: 61-63، والفخر الرازي، 26: 104-105، وروح المعاني، 23: 47.

(82) انظر روح المعاني، 47:23.

(83) انظر: التحرير والتنوير، 23: 63.

(84) انظر: القرطبي، 15: 55.

ضمير الفاعل في (علمناه) من قوله تعالى: ﴿وما علمناه الشعر﴾ إلى نفسه، إشارة واضحة إلى أن الرسول ﷺ معلم من عند الله وأن الله علمه ما أراد، ومنعه من تعلم ما لا يريد، وأن ما علمه إياه لم يكن شعراً، وأنه ليس بشاعر، فالمعنى: نحن علمناه القرآن، وما علمناه الشعر، أي: أن القرآن ليس بشعر كما تدعون، وكأن المعنى يتطلب رداً على سؤال يقتضيه المقام مفهوم من السياق، وهو: إذا لم يعلم الشعر، فماذا علم؟ فجاء الرد بقوله: ﴿إن هو إلا ذكر وقرآن مبين﴾[85].

ولا يخفى على المتأمل أن القرآن الكريم يباين الشعر لفظاً ومعنى، أما لفظاً: فلعدم وزنه، وتقفيته، لأن ما بني عليه أسلوب القرآن، من تساوي الفواصل، لا يجعلها موازية للقوافي، ولا يوجد ترابط بينها وبين الشعر، وذلك كان واضحاً لديهم، بدليل أن الوليد بن المغيرة جمع قريشاً ليتشاوروا في أمر النبي ﷺ، قبل أن ترد عليهم وفود العرب، لحضور الموسم، ليجمعوا فيه رأياً موحداً، ولما بدأوا بعرض الآراء، جعل الوليد يفندها، حتى قالوا: نقول: شاعر، فرد عليهم بقوله: ما هو بشاعر، قد عرفت الشعر كله، رجزه، وهزجه، وقريضه، ومقبوضه، ومبسوطه، وما هو بشاعر[86]. وأن أنيس بن جنادة الغفاري ـ وكان واحداً من الشعراء المشهود لهم بالسبق ـ لما بعثه أخوه أبو ذر الغفاري ليستقصي أخبار النبي ﷺ، وما تقول عنه العرب، قال ـ بعد عودته ـ: (رأيته يأمر بمكارم الأخلاق، وكلاماً ما هو بالشعر، قال أبو ذر: فما يقول الناس: قال: يقولون: شاعر، ساحر، كاهن، ولقد سمعت قول الكهنة، فما هو بقولهم، ولقد وضعت قوله على قراء الشعر، فلم يلتئم على لسان أحد بعدي أنه شعر)[87]. ومن هذا نفهم أن نسبتهم القرآن إلى الشعر، هو قصد منهم لإبطال الإعجاز القرآني، ومحاولة صرف أنظار الناس عنه، وعن بلاغته.

وأما مباينة القرآن للشعر من جهة المعنى: فلأن الشعر تخيلات مرغبة أو

---

(85) انظر: التحرير والتنوير، 23: 47.
(86) انظر: السيرة النبوية، 1: 270.
(87) انظر: التحرير والتنوير، 23: 47-48.

منفرة، وهو مظنة الأكاذيب، والافتراءات، والقرآن الكريم حكم، وعقائد، جاءت لمصلحة البشر[88]، فعِلّـةُ نفي الشعر عن الرسول ﷺ كامنة فيما يتضمنه الشعر من أكاذيب، وتزويق، وتمويه للحقائق، وغيرها من مصاحبات الشعر، وهذا ينافي مقام الرسالة، ويخل بالإعجاز القرآني، وإذا ثبت الإعجاز للقرآن، بشهادة المكذبين أنفسهم، ثبت إبطال هذه الدعوى.

وقد يتبادر إلى الذهن السؤال التالي: لم خص الله سبحانه وتعالى الشعر بنفي التعليم، دون السحر، والكهانة، وغيرهما من الأوصاف المأثورة عنهم، فلم يقل: وما علمناه السحر، أو وما علمناه الكهانة، مع أن وصفه بهما أكثر إحراجاً له ﷺ من وصفه بالشعر؟

وتتضح الإجابة عن هذا السؤال، عند تفسير الرازي لهذه الآية، إذ يقول: (أما الكهانة: فكانوا ينسبون النبي ﷺ إليها، عندما كان يخبر عن الغيوب، ويكون كما يقول، وأما السحر فكانوا ينسبونه إليه، عندما كان يفعل ما لا يقدر عليه الغير، كشق القمر، وتكلم الحصى... وأما الشعر فكانوا ينسبونه إليه عندما كان يتلو القرآن عليهم، لكنه ﷺ ما يتحدى إلا بالقرآن.. فلما كان تحديه بالكلام، وكانوا ينسبونه إلى الشعر عند الكلام، خص الشعر بنفي التعليم)[89] ليثبت الإعجاز للقرآن.

ومـا سبق الحديث عنه من نفي تعليم الشعر عن النبي ﷺ، لا يوجب نفي قدرته على نظم الشعر، لأن تلك المقدرة لا تسمى تعليماً حتى تنفى[90]، وليس هناك ما يمنع أن تكون عند النبي ﷺ المقدرة الشعرية وراثة، فهو من عائلة توارثت الشعر، وكثر فيها الشعراء رجالاً ونساء، ولعل ذلك أحد الأسباب التي شجعت أعداءه على وصفه بالشاعر، ولكن إعداد الله له ليكون رسولاً، أبعده منذ طفولته المبكرة عن كل ما لـه علاقـة بميدان الشعـر كمواطن اللهـو،

---

(88) انظر: روح المعاني، 23: 26.
(89) تفسير الفخر الرازي، 26: 104.
(90) انظر التحرير والتنوير، 23: 28.

والمفاخرات، ليحول بينه وبين الشعر، ويخمد في نفسه تلك القدرة عليه، وفي تفسير العلماء لقوله تعالى: ﴿وما ينبغي له﴾ إشارة إلى وجود هذه القدرة، وأن الله لم ييسر له، أو لم يسهل له قوله، ليكون ذلك من أبرز صفاته، لئلا تدخل الشبهة على من أرسل إليهم من المكذبين، فيظنون أنه قوي على القرآن، بما في طبعه من القوة على الشعر(91).

وكذلك نفي تعليمه نظم الشعر، لا يوجب نفي إنشاده له، ونقده إياه، فالذي نفاه الله عنه، هو العلم به، وبأصنافه، وبأعاريضه وقوافيه، والاتصاف بقوله(92)، فهو منزه عن قرض الشعر، وتأليفه، أي ليست من طباع ملكته إقامة الموازين الشعرية، وليس المراد أنه لا ينشد الشعر، لأن إنشاد الشعر غير تعلمه، وكم من راوية للأشعار، ومن نقاد للشعر، لا يستطيع قول الشعر(93).

هذا وقد أثار بعض المشككين شبهة إنشاد الرسول ﷺ للشعر، بناء على بضعة أبيات ينسبونها إليه، وشبهة مجيء بعض فقرات من القرآن على وفق أوزان البحور الشعرية، والمقام يقتضي مناقشة هاتين الشبهتين، والرد عليهما: ـ

أولاً: شبهة إنشاد الرسول ﷺ للشعر:

قامت هذه الشبهة حول ما أثر عن النبي ﷺ من قوله:

هـل أنت الا اصبع دميت   وفي سبيـل الله مـا لـقيت

وقوله:

أنـا الـنـبـي لا كـذب   أنـا ابـن عـبـد المـطلب

وفي البيت الأول نظر: فقد ورد في القرطبي(94) نسبة هذا البيت

(91) انظر: القرطبي، 15: 54-55، والتحرير والتنوير، 23: 57-58.
(92) انظر: القرطبي، 53:15.
(93) انظر: التحرير والتنوير، 63:23.
(94) القرطبي، 15: 52.

للنبي ﷺ، في معرض تفسيره لقوله تعالى: **﴿وما علمناه الشعر﴾** إذ يقول: (وكذلك ما يأتي أحياناً من نثر كلامه ما يدخل في وزن، كقوله يوم حنين، وغيره: (هل أنت...) وأورد البيت، وهذا مخالف لما ورد عن ابن هشام في السيرة النبوية، إذ ينسب للوليد بن الوليد بن المغيرة[95]، وقد بعثه النبي ﷺ لتخليص: عياش بن ربيعة، وهشام بن العاصي، من أسر قريش، وفي طريق العودة بهما، بعد تخليصهما، عثر، فدميت إصبعه، فقال: هل أنت... البيت[96]، ونجد عند ابن ربه في العقد الفريد رواية أخرى مرفوعة إلى النبي ﷺ مفادها: أنه لما دخل الغار مع أبي بكر، نكب في إصبعه، فدميت، فأنشد هذا البيت[97].

وأرى أن رواية ابن هشام هي الأقرب إلى التصديق، وذلك لإيراده القصة التي أنشيء بسببها البيت، ولأن القرطبي لم يذكر مصدره، كما أنه يبدو متردداً في عبارته التي قدم بها للبيت، إذ يقول: (كقوله يوم حنين وغيره).

ولا يستبعد أن يكون النبي ﷺ قد استشهد به يوم حنين في واقعة مشابهة، كما أشار إلى ذلك الألوسي بقوله ـ ولم يذكر غزوة بعينها ـ: (وروي أنه ﷺ أصاب إصبعه الشريفة حجر في بعض غزواته، فتمثل بقول الوليد بن المغيرة (وأورد البيت). ويظهر أنه أيضاً، غير متأكد من نسبة البيت للوليد، فعلق عليه بقوله: (وقيل هو له عليه الصلاة والسلام)[98].

وواضح مما سبق أن نفي هذا البيت للنبي ﷺ، أرجح من نسبته له.

أما البيت الثاني: فينسبه إلى الألوسي، بقوله: (قال يوم حنين، وهو على بغلته البيضاء وأبو سفيان بن الحرث آخذ بزمامها، ولم يبق معه، عليه الصلاة والسلام، من الناس إلا قليل: أنا النبي لا كذب.... البيت)[99]، كما ينسب

---

(95) ورد في روح المعاني، 23: 48، أنه للوليد بن المغيرة.

(96) انظر: السيرة النبوية، 1: 476.

(97) العقد الفريد، 5: 282-283.

(98) روح المعاني، 23: 48-49.

(99) السابق، 23: 48.

له ابن عاشور، فيقول حين يورد البيت (مثل قولهم يوم أحد)[100]، ويظهر عدم اتفاقهما على غزوة واحدة.

وفي رواية ابن السائب (الكلبي): (كان حول رسول الله ﷺ يومئذ ـ يوم حنين ـ ثلاثمائة من المسلمين، وانهزم سائر الناس عنه، وجعل رسول الله ﷺ يقول للعباس، ناد: يا معشر الأنصار، يا أصحاب الشجرة، يا أصحاب سورة البقرة، فنادى ـ وكان صيّتاً ـ فأقبلوا وكأنهم الإبل إذا حنت على أولادها، يقولون (يا لبيك، يا لبيك، فحملوا على المشركين، فأشرف رسول الله ﷺ فنظر إلى قتالهم، فقال: (الآن حَمِيَ الوطيس)، (أنا النبي لا كذب... البيت)[101].

غير أننا لم نجد لهذا البيت أثراً فيما أورده ابن هشام في السيرة حول غزوة حنين، بل أورد خبراً مماثلاً لما روي عن الكلبي، رواه عن ابن إسحق، عن الزهري، عن كثير بن عباس، عن أبيه العباس بن عبد المطلب، لم يذكر فيه البيت، ملخصه: أن العباس بن عبد المطلب كان مع رسول الله ﷺ يوم حنين، آخذاً بعنان بغلته، فأمره رسول الله ﷺ أن يصرخ في الناس حين انهزموا، فصرخ فيهم، فلبوا النداء، حتى إذا اجتمع إليه منهم مائة، واشتبكوا مع الكفار، أشرف عليهم الرسول ﷺ وهم يقاتلون، فقال: (الآن حَمِيَ الوطيس)[102] ولم يشر إلى البيت لا في غزوة حنين ولا في غزوة أحد، بل أنني لم أعثر عليه في مظانه من سيرة ابن هشام ـ ولا يعقل أن ابن هشام، أو ابن إسحق، ممن يغفل مثل هذا الوجود، ولا سيما ابن إسحق، الذي انتقد على إيراده كثيراً من الأخبار التي لم تثبت أمام التمحيص والنقد.

ويرجح ما ذكرنا.. أن الفخر الرازي لا يجزم بنسبته إلى الرسول ﷺ إذ يقول، في سياق دحضه شبهة الشعر عن القرآن: (وعلى هذا يحصل الجواب على

---

(100) التحرير والتنوير، 23: 65.

(101) انظر: نهاية الارب في فنون الأدب، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب النويري، (لا. ط، نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب، القاهرة، لا. ت) 17: 328.

(102) انظر: السيرة النبوية، 2: 444-445.

قول من قال: إن النبي ﷺ ذكر بيت شعر، وهو قوله: (أنا النبي... البيت)[103].

ولا يبعد أن يكون الكلبي هو المصدر الأول لرواية هذا البيت كما رأينا، وهو من الرواة غير الموثوق بهم، لقوة ضعفه وكذبه، كما أشار البزار إليه)[104].

وما قيل في الحكم على البيت الأول، ينسحب على هذا البيت، إذ لم تثبت صحة نسبتها للرسول ﷺ، والدليل إذا تطرق إليه الاحتمال بطل به الاستدلال، كما يقول الأصوليون، وعلى هذا انتفت الشبهة الأولى القائمة على نسبة هذين البيتين للنبي ﷺ، ولا نحتاج في نفي نسبتهما إليه ﷺ إلى مزيد من الأدلة.

ولما كان الموقف يفرض على علماء المسلمين التصدي لأدنى الشبهات، ودحضها، فقد جاروا المشككين في افتراض صحة نسبة البيتين إليه ﷺ، وأخرجوهما عن مسمى الشعر، بأدلة لا يتطرق إليها الشك[105].

ثانياً: شبهة موافقة بعض فقرات من القرآن لأوزان الشعر:

أما الشبهة الثانية: وهي مجيء فقرات من القرآن على أوزان البحور الشعرية، مما يقدح في الإعجاز القرآني، ويشوش أفكار الضعفاء، والعامة من الناس، فقد تصدى للرد عليها جمهور علماء المسلمين بما فيه الكفاية، ويحسن بنا أن نقف عند بعض هذه الردود:

فهذا ابن العربي، مثلاً، يقول: (وقد اعترض جماعة من فصحاء الملحدة علينا في نظم القرآن، والسنة، بأشياء أرادوا بها التلبيس على الضعفة، منها قوله

---

(103) انظر: الفخر الرازي، 26: 105.

(104) انظر: نهاية الارب، 16: 256.

(105) انظر مثلاً: التحرير والتنوير 23: 65، وروح المعاني، 23: 48-49. والفخر الرازي، 26: 105، والقرطبي 15: 52-54، وتاريخ آداب العرب، مصطفى صادق الرافعي، (ط: 2، دار الكتاب العربي، بيروت، 1974 م)، 2: 308 وما بعدها.

تعالى: ﴿فلما توفيتني كنت أنت الرقيب عليهم وأنت على كل شيء شهيد﴾[106]، وقالوا إن هذا من بحر المتقارب، على ميزان قوله:

فـأمـا تميـم، تميـم بـن مـر ... فـألفـاهم القـوم روبى نيـامـا

وهذا إنما اعترض به الجاهلون بالصناعة، لأن الذي يلائم هذا البيت من الآية، قوله: (فلما.... إلى قوله: كل) وإذا وقفنا عليه لا يتم الكلام، وإذا أتممناه بقوله: (شيء شهيد) خرج عن وزن الشعر)[107].

وعلى هذا النحو يتتبع مواطن الشبهات فيرد عليها، وقد أورد من ذلك أمثلة وفيرة، وقال ـ بعد عرض بحور الشعر العربي ـ: (ولقد اجتهد المجتهدون في أن يجبروا القرآن أو شيئاً منه على وزن من هذه الأوزان، فلم يقدروا، فظهر عند الولي، والعدو، أنه ليس بشعر)[108].

وسلك هذا المسلك من قبله، أبو بكر الباقلاني في كتابه (إعجاز القرآن)، مشيراً في بعض ردوده إلى أن البيت المفرد لا يسمى شعراً، بله المصراع الذي لا يكمل به البيت[109]، وهذا وإن كان لا ينفي مسمى الشعر من المصراع، ومن باب أولى عن البيت، كما اعترض ابن عاشور عليه[110] فإن علماء العروض يرون أن أقل ما يقع عليه اسم الشعر ثلاثة أبيات، ويذهب الخفاجي إلى أن أقل الشعر بيتان، لأن التقفية لا تمكن في أقل منهما[111]، وعلى هذا فإن البيت المفرد، وأولى المصراع، لا يؤبه له في باب الشعر، إلا من قبيل سد باب الشبهة، وذلك ما قصد إليه ابن عاشور، وهو محق.

---

(106) الآية: 117 من سورة المائدة.

(107) أحكام القرآن، أبو بكر محمد بن عبد الله المشهور: بابن العربي، تحقيق: علي محمد البجاوي، ط: 3، مطبعة الحلبي، مصر، 1972 م، 4: 1610.

(108) السابق.

(109) إعجاز القرآن، أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، (شرح: محمد خطابي، ط: 1، محمد علي صبيح، القاهرة، 1951)، 85.

(110) انظر: التحرير والتنوير، 23: 28.

(111) انظر: سر الفصاحة، عبد الله بن محمد بن سنان الخفاجي، (شرح: عبد المتعال الصعيدي، لا. ط. مطبعة محمد علي صبيح، القاهرة، 1969 م)، ص 278.

كما سلكه السكاكي، أيضاً، على نحو مشابه، إذ طرح القضية في شكل جدل منطقي، أساسه قول الله تعالى: **﴿وما علمناه الشعر﴾**، فالأمر يستدعي ألا يكون فيها علمه شعر، وذلك لا يخلو من أحد أمرين: إما أن الله جاهل، لا يعلم ما الشعر، وإما أن الدعوة باطلة، لأن القرآن يشتمل على موازين شعرية من جميع البحور، ثم يبدأ في استعراض آي القرآن الكريم، وعرضها على بحور الشعر، مثل قوله:

فمن الطويل من صحيحه: **﴿فمن شاء فليؤمن، ومن شاء فليكفر﴾** ومن مخرومه: **﴿منها خلقناكم وفيها نعيدكم﴾**، ومن المتقارب: **﴿وأملي لهم أن كيدي متين﴾**.

وهكذا يذكر: المديد، والوافر، والكامل، إلى آخر بحور الشعر العربي.

وكان رده على ذلك، أيضاً، منطقياً يتناسب مع منطقهم في إيرادهم لهذه الشبهة، مفاده:

لو سلمنا بصحة ما ذهبوا إليه، متغاضين عن مخالفتهم لأحكام علم العروض، في أعاريضه، وأضربه، وزحافاته، وعلله، وعدم مراعاتهم القصد فيما يسمى شعراً ـ وفيه ما يكفي لإبعاد شبهة الشعر عن القرآن ودحض حجتهم ـ أليس يصح بحكم التغلب ألا يلتفت إلى ما ورد في القرآن من فقرات متزنة، لقلتها، بل لندرتها، إذا ما قيست بما رود فيه سليماً من الإتزان ويجري القرآن مجرى الخالي من الشعر، فيقال بناء على مقتضى البلاغة: **﴿وما علمناه الشعر﴾**[112].

ويعقب ابن عاشور على ما قاله: ابن العربي، والسكاكي بما يفيد عدم اقتناعه بطريقتهم في الرد على الملاحدة، إذ لم يتعمقوا جذور الشبهة، فيقتلعوها من أساسها، ويرى أن دورهم على المصراع، والبيت، غير ذات جدوى، لأن وقوع ما يساوي بيتاً تاماً من بحر من بحور الشعر، ولو نادراً، أو مزحفاً، أو

---

(112) نقلاً عن التحرير والتنوير، 23: 58-61 بتصرف.

معللاً، كاف في بقاء الإشكال، بل إنه لم يعبأ بهذه الردود، فيقول (فلا حاجة إلى ما سلكه ابن العربي في رده)[113]، ولا يخفى ما في عبارته من عدم اعتداد برد ابن العربي، مع أننا لا نستطيع أن ننفي عنه الجهد والفائدة، ويقول: (ولا كفاية لما سلكه السكاكي في كتابه)[114]، معللاً ذلك: بأن المردود عليهم لمكابرتهم، قد يلجأون إلى أضعف المذاهب في حقيقة الشعر بما يلائم نحلتهم، فيتشبثون بالبيت المفرد، والمصراع، مما يدخل تحت مسمّى الشعر، وذلك صحيح، لو أن السكاكي غفل عنه، إلا أنه لم يغفله، فجعله من القليل النادر الذي لا يلتفت إليه، وإن كان يدخل تحت مسمى الشعر: لأن البيت المفرد والمصراع، لا اعتبار له في عرف العرب، ولا يسمى شعراً، ولا صاحبه شاعراً، والقرآن نزل محتوياً لغة العرب بكل ما تشمل عليه من طرق، ومناهج، ومع ذلك فاقهم في نظمه العجيب، مما أدهشهم وهم في قمة الفصاحة والبلاغة[115]، ولما كانت فصاحتهم وبلاغتهم مودعة في أشعارهم فقد تحداهم القرآن ـ في أكثر من موضع ـ أن يأتوا بمثله، فلو كان القرآن يحتوي على شعر، أو ما يشبهه، لما خفي عنهم ذلك، ولما ترددوا في نقضه بكل قوة، لا سيما وهم ـ مع عنادهم وغرورهم ـ في موقف التحدي[116].

ومن هنا لا نستطيع أن نغفل، أو نتجاهل، ردود ابن العربي، والسكاكي، وغيرهم ممن سبقهم، أو جاء بعدهم، ممن بحثوا في هذه القضية، وردوا على شبهات المشككين، فكل قد حاول نفي شبهة الشعر عن القرآن، بالطريقة التي تتلاءم وموقف المتحدين في عصره، فالطريقة التي سلكها ابن العربي، والسكاكي، ومن جرى مجراهم، في ردهم، إنما ألجأهم إليها مسلك المشككين في إثارتهم للشبهة، فهي من قبيل: مجاراة الخصم لإقامة الحجة عليه.

ولم أجد سبباً مقنعاً يبرر ما ذهب إليه ابن عاشور في عدم الاعتراف بآراء

(113) السابق 23: 60.
(114) السابق.
(115) انظر: سر الفصاحة، 278-279، وموسيقى الشعر، 356 وما بعدها.
(116) إعجاز القرآن، 43-49.

من سبقه في هذا الخصوص، إذ يقول: (ولم أر لأحد من المفسرين، والخائضين في وجوه إعجاز القرآن، التصدي لاقتلاع هذه الشبهة ـ وقد مضت عليها من الزمان برهة ـ وكنت غير مقتنع بتلك الردود ولا أرضاها)(117).

والذي يظهر لي من ثنايا رده، أنه لم يأت بجديد يذكر، فخلص كلامه يدور حول أسلوب القرآن ونظمه ـ محل الإعجاز ـ وذلك ما أثبته عبد القاهر الجرجاني منذ القرن الخامس الهجري في نظرية النظم(118)، ومن قبله أبو بكر الباقلاني في كتابه (إعجاز القرآن)(119) ثم أنه لم يبعد كثيراً عما أثاره السكاكي في رده على الملاحدة، غير أن السكاكي ذهب إلى استقصاء أجزاء الشبهة تفصيلاً بما يتناسب وطرح الملاحدة لها من باب مجاراة الخصم لردعه، وابن عاشور سلك منهجاً آخر يتمثل في نفي الشبهة من أساسها، دفعة واحدة، عن طريق سد باب الخوض فيها مرة ثانية، وذلك لعجزهم عن معارضة القرآن باقتناعهم ـ داخلياً على الأقل ـ بأنه في مستوى يفوق مقدرتهم البلاغية، والشعرية، فهو يقول: (واعلم أن الحكمة في أن لا يكون القرآن من الشعر، مع أن المتحدِّين من بلغاء العرب، وجلهم شعراء، وبلاغتهم مودعة في أشعارهم، هي الجمع بين الإعجاز وبين سد باب الشبهة التي تعرض لهم لو جاء القرآن على موازين الشعر. فكان القرآن معجزاً لبلغاء العرب بكونه من نوع كلامهم، لا يستطيعون جحوداً لذلك، ولكنه ليس من الصنف المسمى بالشعر، بل هو فائق على شعرهم في محاسنه البلاغية، وليس هو في أسلوب الشعر بالأوزان التي ألفوها، بل هو في أسلوب الكتب السماوية والذكر)(120).

ولا اعتراض على ذلك، فالقرآن معجز ببلاغته، ونظمه العجيب جملة وتفصيلاً، كما أنه خارج عن مفهوم مسمى الشعر عندهم، غير أن المعاندين

---

(117) انظر التحرير والتنوير، 23: 61.

(118) انظر: دلائل الإعجاز، عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، (تعليق: محمد خفاجي، ط: 1، مطبعة الفجالة، القاهرة، 1969م. ص 80 وما بعدها.

(119) انظر: إعجاز القرآن، فصل: في جملة وجوه إعجاز القرآن، 60-77.

(120) انظر: التحرير والتنوير، 23: 61-62.

ـ على الرغم من اقتناعهم بعجزهم ـ لا يزالون يثيرون الشكوك، والشبهات ويبحثون عنها أنى وجدوها، ومن ذلك شبهة ملاءمة بعض فقرات القرآن لأوزان بحور الشعر العربي، مما قد يسبب في تقوية شك ضعفاء النفوس، وتشويش أفكار المثقفين، لذا فإن تتبعها والرد عليها. أفضل ـ عندي ـ من غض الطرف عنها.

هذا وقد اتفق رأي أغلب الباحثين[121] قديماً وحديثاً على أنه لا يوجد في الآية المذكورة ما يدل على منع النبي ﷺ من التحدث بالشعر، والاستشهاد به، وقد ثبت في الروايات الصحيحة أنه ﷺ نبه على بعض مزايا الشعر، وفضل بعض الشعراء على بعض، وقَبِل شفاعتهم، وأثابهم على أشعارهم، وشجعهم على قول الشعر، وتمثل به في أكثر من موقف، فمثلاً: ثبت عنه أنه قال: (إن من الشعر لحكمة، واستمع يوماً إلى النابغة الجعدي ينشد، فلما بلغ إلى قوله:

بلغنا السماء مجدنا وجدودنا ... وأنا لنرجو فوق ذلك مظهراً

تبين على وجهه ﷺ كراهيته لهذا المعنى المغرق في المدح، لأنه لمس فيه روحاً جاهلية، فاستوقفه قائلاً: إلى أين يا أبا ليلى؟ فأجابه: إلى الجنة، فسرّ بجوابه، ولما وصل إلى قوله:

ولا خير في حلم إذا لم تكن له ... بوادر تحمي صفوه أن يُكدّرا
ولا خير في جهل إذا لم تكن له ... جلية إذا ما أورد الأمر أصدراً

أثر جمال البيتين في الرسول ﷺ، فقال له في ثناء وإعجاب: لا يفضُض الله فاك[122].

وكان حسان شاعره المفضل، وكان يشجعه على قول الشعر، بقوله: (اهجهم وروح القدس معك) كما شجع عبد الله بن رواحة، وكعب بن مالك[123].

(121) انظر التحرير والتنوير 23:61-62.
(122) انظر: الشعر والشعراء، عبدالله بن مسلم بن قتيبة، (تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط: 2، دار المعارف بمصر، 1966 م، 1: 289.
(123) السيرة النبوية، 2: 43-44.

وبلغه شعر قتيلة بنت الحارث، في رثاء أخيها النضر ـ وقيل في رثاء أبيها ـ وكان ممن قتل يوم بدر، فقال: لو بلغني هذا قبل قتله، لمننت عليه[123].

وقبل شفاعة كعب بن زهير بشعره، وأثابه عليه بعد أن أهدر دمه[124].

كما ثبت أنه تمثل بكثير من الأبيات، في مواقف مختلفة كتمثله ببيت طرفة المشهور:

ستبدي لك الأيام ما كنت جاهلاً ويـأتيـك بـالأخبـار من لم تـزود

وبقَوْلِ العباس بن مرداس:

أتجعـل نهبي ونهب العبيـ ـد بين عيينة والأقـرع[125]

وبغيرها من الأبيات، إلا أنه كان يكسر وزنها فيخرجها عن حد الشعر، فيعيده الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ إليها، فيعيدها كما نطقها أولاً، لا يستقيم لسانه على وزن، فقد نطق بيت طرفة، السابق، مثلاً:

ستبدي لك الأيام ما كنت جاهلاً ويـأتيـك من لم تـزود بـالأخبـار

كما أنشد بيت العباس، المذكور:

أتجعـل نهبي ونهب العبيـ ـد بين الأقـرع وعـيـينـة

وكان تمثله بالبيت المتزن نادراً[126]، وروي أنه أنشد بيت عبد الله بن رواحة كاملاً على النحو التالي:

يبيت يجافي جنبه عن فـراشه إذا استثقلت بالمشركين المضاجع[127].

---

(123) السيرة النبوية 43:2.
(124) السابق.
(125) السابق.
(126) انظر: روح المعاني، 48/23، والقرطبي، 15: 52.
(127) انظر: القرطبي، 15: 52.

بل إن عائشة ـ رضي الله عنها ـ قالت: إنه لم يستقمْ له إلا وزن بيت واحد هو:

تفاءل بما تهوى يكن، فلقلّما ... يقال لشيء كان إلا تحقق

ثم قالت: ولم يقل تحقّقاً: لئلا يعربه فيصير شعراً[128].

وفي أحيان كثيرة كان يكتفي بشطر البيت فقط، كتمثله بالشطر الأول من بيت (لبيد) المشهور:

ألا كل شيء ما خلا الله باطل ... وكل نعيم لا محالة زائل[129]

وثبت أنه ﷺ تمثل بالبيت الواحد مما صح وزنه من الرجز، كتمثله ببيت أمية بن أبي الصلت:

ان تغفر اللهم جما ... وأي عبد لك لا ألما

وإنما صح له ذلك في الرجز خاصة، لأن الشطرين منه كالشطر الواحد وزناً وتقفية[130].

وهكذا يظهر لنا أن النبي ﷺ كما منع من إنشاء الشعر، منع أيضاً من إنشاده، إذ لو استقام له وزن بيت واحد، لاستمرَّ في الإنشاد حتى يكون شاعراً، ولو كان شاعراً، لذهب مذاهب العرب، ونافس فيها، ولو تهيأ له ذلك، لأدى به حتماً إلى الانصراف عن الدعوة، ومن هنا تظهر لنا حكمة الله سبحانه وتعالى في إبعاد نبيه عن الشعر لأنه يعلم أنه لو أقام وزن بيت، لتصدع له الأساس الاجتماعي العظيم، الذي جاء به القرآن، ولذا أبعده عن الشعر: إنشاء، وإنشاداً، وتصدى لرد شبهة الشعر عن القرآن وما يحتمل الشك[131].

ونختم هذا المبحث بما أثارته الآية الكريمة من آراء حول موقف القرآن من

---

(128) انظر: روح المعاني، 23: 49.

(129) السابق.

(130) انظر تاريخ آداب العرب، 2: 307-309.

(131) انظر السابق، 2: 309-311، والتحرير والتنوير، 23: 64.

الشعر: سلباً وإيجاباً، فهل يفهم منها أن القرآن نقّص من قدر الشعر، وحط من شأنه؟

يقول ابن العربي: (هذه الآية ليست من عيب الشعر، كما لم يكن قوله تعالى: ﴿وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك﴾ من عيب الخط، فلما لم تكن الآية من عيب الخط، كذلك لا يكون نفي النظم عن النبي ﷺ من عيب الشعر)(132).

وذلك صحيح، لأن كلا الجانبين ـ الأمية، ونفي الشعر عنه ـ من تمام معجزاته ﷺ، فهما من خصوصياته، وقد روي أن المأمون قال لأبي علي المنقري: بلغني أنك أمي، وأنك لا تقيم الشعر، وأنك تلحن، فقال: يا أمير المؤمنين، أما اللحن: فربما سبق لساني منه بشيء وأما الأمية وكسر الشعر: فقد كان رسول الله ﷺ لا يكتب ولا يقيم الشعر، فقال له المأمون: سألتك عن ثلاثة عيوب فيك، فزدتني رابعاً، وهو الجهل، يا جاهل، إن ذلك كان للنبي ﷺ فضيلة، وفيك وفي أمثالك نقيصة(133).

وقد منع النبي ذلك لنفي الظنة عنه، لو كان كاتباً، أو شاعراً، لا لعيب في الكتابة، أو الشعر، وهو أقرب إلى الصواب، والمنطق، غير أن البعض رأى في الآية ما يدل على الغضاضة من قدر الشعر، فقد سئل مالك (ر) مثلاً، عن إنشاد الشعر، فقال: لا تكثر منه، فمن عيبه أن الله تعالى يقول: ﴿وما علمناه الشعر وما ينبغي له﴾(134) فقد وقف من الشعر موقف الحذر، بسبب هذه الآية، كما روي عن (لبيد) ـ الشاعر ـ أنه قال ـ لما سئل عن الشعر ـ: ما قلت شعراً منذ سمعت الله يقول: ﴿ألم ذلك الكتاب لا ريب فيه﴾(135)، فظاهر كلامه أنه ترك الشعر غضاضة منه لما سمع القرآن.

---

(132) أحكام القرآن، 4: 1610.
(133) انظر: القرطبي، 15: 54.
(134) أحكام القرآن، 4: 1610.
(135) السابق.

وعلى رأي من يعلل نفي الشعر عن القرآن، بما في الشعر من التمثيل والمبالغة، تبدو دلالة الآية واضحة على الغض منه، بدليل أنه ﷺ لم يعط طبيعة شعرية، اعتناء شأنه، ورفعاً لقدره عما في الشعر من مناقص، وتبعيداً له من أن يكون فيه مبدأ لما يخل بمنصبه الرفيع(136).

وعلى هذا نسلم بأن الآية تدل على الغض من الشعر، ولكن في جانب النبوة فقط، لما يتسم به الشعر من المناقص التي تتنافى ومقام النبوة، وذلك تعليل منطقي، وهو أقرب ـ في رأيي ـ من تعليله بتطرق التهمة عند كثير من الناس، في أن ما جاء به من قبل نفسه، وأنه من تلك القوة الشعرية، لأن هذه التهمة تنتفي بالإعجاز الباهر الذي لجمهم عن المعارضة وهي في موقف المتحدي، ولم يبق بعدها إلا المكابرة، والعناد، ومحاولة التقليل من شأنه ﷺ، بإيهام الضعفاء، والعامة، أنه شاعر، وأن ما أتى به لا يخلو من مناقص الشعر المعهودة عندهم، وفيها ما يخل بالمروءة، وكمال الرجولة، ولو كانت علة منعه من الشعر ما ذكر، يمنع أيضاً من النثر، لأنه بلغ في مراتبه الدرجة العليا من الفصاحة، والبلاغة، وذلك مدعاة إلى تطرق التهمة بشكل أقوى من قول الشعر، وما لم يمنع من النثر، علم أن العلة في منعه من الشعر ما فيه من مناقص(137).

وبناء على ما سبق، يكون مفهوم الآية واضحاً في دلالته على الحط من قدر الشعر في مقام النبوة، أما في غيره، فالشعر مسموح به، وليس في الآية ما يدل على منعه، ولا ما يشير إلى ذلك، وسوف تتضح أمامنا جوانب هذه القضية بشكل أكثر تفصيلاً ووضوحاً، في المبحث التالي إن شاء الله.

ثالثاً: لفظ الشعراء:

ذكر لفظ الشعراء في القرآن الكريم مرة واحدة، في سورة (الشعراء)، في قوله تعالى: ﴿**والشعراء يتبعهم الغاوون**﴾(138).

---

(136) انظر: روح المعاني، 23: 47، 19: 146.
(137) السابق، 23: 47.
(138) الآية: 224 من سورة الشعراء.

وحتى يتضح لنا المعنى، فنفهم مناسبة ذكر (الشعراء) في هذه السورة، نتتبع مجرى الأحداث من أولها:

افتتح الله ـ سبحانه وتعالى ـ هذه السورة بما يزيل الحزن عن قلب الرسول ﷺ، ويسليه عما لقيه من المشركين، من الصد، والإنكار لدعوته، وذلك بذكر الدلائل العقلية على عتو قومه، واستكبارهم، كي لا يهتم لعدم إيمانهم، وقد كان ﷺ حريصاً على ذلك إلى الحد الذي يؤلمه، ويؤرقه، بدليل خطاب الله له، في قوله: ﴿**لعلك باخع نفسك ألا يكونوا مؤمنين**﴾[139].

وزيادة في تثبيته، ورفع الشقة عنه، أردف تلك الدلائل بأخبار بعض الأنبياء السابقين، وما لاقوه من أقوامهم من عنت، وعناد وما أنزل الله بهؤلاء المتعنتين من أشد صنوف العذاب، جزاء كفرهم وتكذيبهم، فذكر في هذا المعنى سبع قصص متوالية، لسبعة أنبياء، تعرضوا من أقوامهم لمثل ما تعرض له الرسول ﷺ من قومه، وكان النصر حليفهم، جميعاً، لأنهم كانوا على الحق، وفي ذلك جبر لخاطر الرسول ﷺ، لأنه على الحق، أيضاً، والقصص هي: ـ

1 ـ قصة موسى مع فرعون[140].
2 ـ قصة إبراهيم مع أبيه وقومه[141].
3 ـ قصة نوح مع ابنه وقومه[142].
4 ـ قصة هود مع قوم عاد[143].
5 ـ قصة صالح مع قوم ثمود[144].
6 ـ قصة لوط مع قومه[145].

---

(139) انظر: الآيات: 3 من سورة الشعراء.
(140) انظر: الآيات: 10-68 من سورة الشعراء.
(141) انظر: الآيات: 69-104 من سورة الشعراء.
(142) انظر: الآيات: 105-122 من سورة الشعراء.
(143) انظر: الآيات: 123-140 من سورة الشعراء.
(144) انظر: الآيات: 141-159 من سورة الشعراء.
(145) انظر: الآيات: 160-175 من سورة الشعراء.

7 ـ قصة شعيب مع أصحاب الأيكة(146).

وذيل كل قصة منها بما يطمئن رسوله ﷺ، ويدفعه إلى المضي قدماً في طريق دعوته، وهو قوله تعالى: ﴿**إن في ذلك لآية وما كان أكثرهم مؤمنين، وإن ربك لهو العزيز الرحيم**﴾ (الشعراء 191).

ثم يعزز ما سبق، بذكر الدلائل على نبوته ﷺ، مؤكداً أن القرآن من عنده ـ تعالى ـ لما فيه مزاعم المشركين بكونه مما تنزلت به الشياطين على محمد ﷺ، كما تنزلت بالوحي على الكهان، آمراً نبيه بالجهر بدعوته، بدءاً بأهل بيته، وعشيرته، معلماً له كيف يتعامل مع المشركين، ويرد عليهم(147).

ولما كان المشركون يبثون بين العامة فكرة التشابه بين النبي والكاهن أحياناً، وأحياناً أخرى فكرة التشابه بينه وبين الشاعر، عن طريق تشبيههم ما ينزل على محمد ﷺ بما ينزل على الكهان، أو ما يأتي به الشعراء، لاعتقادهم أن للكهان كما للشعراء اتصالاً بالجن، ولهم معهم مواقف خاصة يستلهمون منها الكهانة والشعر، ولهذا دأبوا على وصفه ﷺ بالكاهن مرة، وبالشاعر مرة أخرى، وفي كلتا الحالتين لا يخرج ما يأتي به عن فعل الشياطين، تنفيراً من القرآن، وتشكيكاً في إعجازه ـ لما كان الأمر كذلك ـ نزل القرآن الكريم بتوضيح الموقف كما يلي:

أولاً: الفرق بين النبي والكاهن:

بين الله ـ سبحانه وتعالى ـ الفرق بين النبي والكاهن بقوله: ﴿**هل أنبئكم على من تنزل الشياطين، تنزل على كل أفاك أثيم، يلقون السمع وأكثرهم كاذبون**﴾(148) وهذه الآية متممة في معناها لقوله تعالى: ﴿**وما تنزلت به الشياطين، وما ينبغي لهم، وما يستطيعون، إنهم عن السمع لمعزولون**﴾ الشعراء

---

(146) انظر: الآيات: 176-191 من سورة الشعراء.

(147) انظر: الآيات: 192-220 من سورة الشعراء.

(148) الآيات: 221-222 من سورة الشعراء.

210 ـ 212، فينسون المعنى: إن ادعاءكم بأن القرآن تنزلت به الشياطين على محمد ﷺ باطل، لأن صفة من تتنزل عليه الشياطين: أنه أفاك أثيم، وأنتم تقرون أن محمداً ليس كذلك.

وقد صدر الجملة الأولى: (هل أنبئكم) بأداة الاستفهام (هل) ليدل على أن المستفهم عنه مما يسوءهم ذكره، لذلك يحتاج فيه إلى إذنهم بكشفه، ولما كان هذا الاستفهام صورياً، جاء كناية عن كون الخبر مما يستأذن في الاخبارية عادة، دون ترقب جواب المستفهم، أتبعه بالإفضاء بما استفهم قبل الإذن من السامع(149).

ثانياً: الفرق بين النبي والشاعر:

ثم أعقبه بيان الفرق بينه، وبين الشاعر، بقوله: **﴿والشعراء يتبعهم الغاوون، ألم تر أنهم في كل واد يهيمون، وأنهم يقولون ما لا يفعلون﴾**(150)، وللصلة الوثيقة بين الكهانة، والشعر، في خيال المشركين، ناسب أن يعطف جملة: (والشعراء يتبعهم الغاوون) على جملة: (تنزل على كل أفاك أثيم)، كما عطف نظيرتيها في مجال نفي الشعر والكهانة عنه ﷺ في قوله: **﴿وما هو بقول شاعر قليلاً ما تؤمنون، ولا بقول كاهن قليلاً ما تذكرون﴾**(151).

وقد اقتصر مضمون الآية: (والشعراء يتبعهم الغاوون) على نفي الشعر عن القرآن ضرورة بانتفاء الشاعرية عن الرسول ﷺ، دون إشارة إلى نفي أنه تنزيل من الشياطين، كما جاء في ذكر الكهانة وذلك لمغايرة حال الشعراء، لحال الكهان في الواقع، لأن الكهان يزعمون أنهم يستطيعون الغيب عن طريق الشياطين، وذلك مشهور عنهم، بخلاف الشعراء.

كما أشارت الآية إلى تحقير الشعراء كناية، لا تصريحاً، يفهم ذلك من وصف أتباعهم بالغاوين ومن كان تابعه غاو، فهو غاو لا شك، وأفادت

---

(149) انظر: التحرير والتنوير 19: 204-205.

(150) الآيات: 224-226 من سورة الشعراء.

(151) انظر: التحرير والتنوير، 19: 207.

ـ ضمنياً ـ أن محمداً ﷺ بعيد عن هذا الوصف المشين، لأن أتباعه من خيرة قومهم، وليسوا بالغاوين، ويترتب على هذا أن محمداً ﷺ ليس بشاعر، وأن ما جاء به حق وصدق، وليس بشعر، فانتفى بذلك زعمهم: أن القرآن شعر، وثبت له الإعجاز.

ثم أكد غوايتهم، بقوله: ﴿ألم تر......﴾، حيث صدر الجملة، أولاً، بالاستفهام التقريري، القاضي بإثبات الغواية عليهم حقيقة، وتلاه، ثانياً، باستعمال فعل الرؤية، ليكون الخطاب عاماً لكل من تأتي منه الرؤية، وفيه إشارة إلى أن حالهم في الغواية من الظهور بحيث لا يخفى على أحد[152].

والغاوون: الضالون، وقد فسر هذا الضلال بأمرين:

أولهما: (أنهم في كل واد يهيمون)، والوادي: المنخفض بين عدوتين، والهيام: الحيرة والتردد، وفي العبارة صورة بيانية بديعة، تكشف عن مقدار ترديهم في الضلالة، حيث شبه حالهم في ترددهم بين فنون القول المختلفة، من مدح، وهجاء، ونسيب، وغيرها من أغراض الشعر المعروفة، وعدم قصدهم الحق، ولا قولهم الصدق، وفي هذه الأغراض، إذ تراهم يتبعون أهواءهم، فيمدحون من لا يستحق المدح، لأجل العطاء، ويذمون الصالحين لغرض التشهير بهم، مع تسليمهم في قرارة أنفسهم أنهم على الباطل، ويفضحون الحرائر... الخ، بحال الإبل الهائمة، المترددة بين أودية كثيرة، حيرى، لا تستقر في واد، والنكتة في التعبير بالوادي هنا: هو الإشارة إلى اسفافهم في القول، وتتبعهم عورات الناس، وإظهار عيوبهم، وذلك لأن نبت الربى أجود من نبت الأودية، والمعروف عند العرب أن الإبل لا تلجأ إلى الأودية إلا إذا أقحلت الربى[153]، ووجه الشبه واضح، وهو الحيرة والتردد بين مواطن الرذيلة، وترك مواطن الفضيلة، وذلك لفقدان الرشد.

وقد برأت الآية الكريمة الرسول ﷺ، وأتباعه من كل هذه الشوائب، لأنهم

---

(152) انظر: روح المعاني، 19: 146.

(153) انظر: التحرير والتنوير، 19: 209.

لم يعرف عنهم شيء منها.

وثانيهما: (أنهم يقولون ما لا يفعلون)، وذلك كناية عن الكذب، تلك الصفة المذمومة عند العرب، فهي من علامات الغواة عندهم، والكذب: صفة لاصقة بالشعراء، مشهورة عنهم، (فإنهم يرغبون في الجود، ويرغبون عنه، وينفرون من البخل، ويصرون عليه، ويقدحون في الناس بأدنى شيء صدر من واحد من أسلافهم، ثم أنهم لا يرتكبون إلا الفواحش، وذلك يدل على الغواية، والضلالة)[154]، والمعروف عنهم أنهم يقولون ما لا يعتقدون، وما يخالف الواقع، في كثير من الأحيان، رغبة أو رهباً، فيموهون الحقائق، ويزينون الباطل، ولا يخفى ما في مثل هذه التصرفات من البعد عن الصدق، والاقتراب من الكذب وهي صفات منفرة، تقدح في سيرة الرجل العاقل، وتشينه، والعرب كانوا يذمون المتصف بها، كما كانوا يتمادحون بالصدق، والشهامة، وغيرها من الصفات الحسنة، ويرونها من تمام كمال شخصية المرء المعتبرة عندهم.

والنبي ﷺ كان على خلاف هذه الأوصاف الذميمة، وما شابهها، إذ كان مشهوراً عند العرب جميعاً بمكارم الأخلاق، بل يعتبرونه قدوة لهم فيها، قبل البعثة، بعدها حتى لقبوه بالصادق، والأمين، وكذلك اشتهر أصحابه بينهم بأنهم من خيرة العرب: محاسن صفات، وابتعاداً عن الرذائل.

وبهذه الحجج العقلية، الباهرة، ينفي الله ـ سبحانه ـ صفة الشاعرية عند نبيه ﷺ لتنتفي عن القرآن شائبة الشعر التي ألحقوها به.

هذا، ويفهم من الآيات، التي نحن بصدد الحديث عنها، أن الشعر، عموماً منظور إليه في الإسلام بعين التحقير، والإزدراء، ولما كان ذلك مخالفاً للحقيقة، لما في الشعر من الفوائد الكثيرة، التي يحتاجها المجتمع، ولا سيما تلك التي تتعلق بالجوانب الأخلاقية، والتربوية، أعقبها بما يجلي الحقيقة، ويزيل الغموض، بأن استثنى أنواعاً من الشعر، وهي التي تفيد المجتمع، وتعين على إظهار الحق، وإنارة السبيل، لصدورها عن شعراء ملتزمين أخلاقياً، واجتماعياً،

(154) انظر: الفخر الرازي 24: 75.

وصفهم بقوله: ﴿**إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات، وذكروا الله كثيراً، وانتصروا من بعد ما ظلموا**﴾[155].

فقد استثنت الآية من عموم الشعراء، من تشملهم الأوصاف الأربعة التالية: ـ

1 ـ الإيمان: وهو قوله: (إلا الذين آمنوا) وهم الشعراء الذين دخلوا في الإسلام بعد الغواية.

2 ـ العمل الصالح: وهو قوله: (وعملوا الصالحات) وهم الشعراء الذين يتبعون سبل الخير، ويترفقون بالمجتمع، ويبتعدون عما يشينهم.

3 ـ الالتزام الخلقي والاجتماعي: وهو قوله: (وذكروا الله كثيراً) أي: كان إقبالهم على القرآن، والإصلاح الاجتماعي، أكثر من إقبالهم على الشعر.

4 ـ عدم مجاراة المشركين في غوايتهم، إلا على سبيل الانتصار لكرامتهم، ودينهم، وهو قوله: (وانتصروا من بعد ما ظلموا) وهم الشعراء الذين أسلموا، وقالوا الشعر في هجاء المشركين انتصاراً لكرامتهم، ودينهم، مثل الذين أسلموا، وهاجروا إلى الحبشة، فقد قالوا شعراً كثيراً في ذم المشركين[156].

فمثل هذه الطائفة من الشعراء لا تنطبق عليهم تلك الصفات الذميمة، وبالتالي لا حرج في قولهم الشعر، ما داموا سائرين في الطريق الذي رسمه الإسلام، ومن هذا يفهم أن المذمومين من الشعراء، هم شعراء المشركين، الذين شغلهم الشعر عن الانصات للقرآن الكريم، ومن سار على دربهم، إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وأن المذموم من الشعر هو الذي يبتعد عن الحق، والصدق، ويجافي الذوق السليم، ويهدر كرامات المجتمع، ويحدث تصدعاً في أركانه، بما يحمله من زيف، وكذب، وما جاء على شاكلته فيما بعد.

ومن مجمل الآيات السابقة ـ من قوله تعالى: (والشعراء يتبعهم الغاوون)

---

(155) انظر الآية: 227 من سورة الشعراء.

(156) انظر: التحرير والتنوير 19: 211 والفخر الرازي، 24: 176.

إلى قوله تعالى: (وانتصروا من بعد ما ظلموا) ـ يمكننا أن نتبين موقف القرآن من الشعر، ذلك أنه لا حذر على الشعر، من حيث هو شعر، إذ القرآن لم يتعرض له، لا بالقبول، ولا بالرد وإنما العبرة بما يحمله من مضامين، وهذا ما أكد عليه القرآن، سلباً، وإيجاباً، فإذا كانت هذه المضامين مما يخدم الحق، والعدل، فذلك مسموح به، بل محثوث عليه، وإن كانت في مجال نصرة الباطل، وهدم كيان المجتمع، فهو الشعر المذموم، الذي ينبغي على أُولِي الأمر التصدي له، ومحاربته.

وفي المعنى نفسه، تضيء الآيات ـ المشار إليها ـ زاوية مهمة في طريق الحث على قول الشعر، عند الحاجة إليه، في الميادين النافعة، قد تخفى على الكثيرين، أشار إليها ابن عاشور، بقوله: (فانفتح بالآية للشعر باب قبول، وباب مدح، فحق على أهل النظر ضبط الأحوال التي تأوي إلى جانب قبوله، أو إلى جانب مدحه، والتي تأوي إلى جانب رفضه، وقد أومأ إلى الحالة الممدوحة، بقوله: (وانتصروا من بعد ما ظلموا)، وإلى الحالة المأذونة، بقوله: (وعملوا الصالحات)[157].

ومعنى الحالة الممدوحة: المحثوث عليها، التي يلام صاحبها على تركها، كالانتصار للكرامة، وعدم الرضا بالذل والهوان، والرد على المعتدي بسلاحه، تمشياً مع قوله تعالى: ﴿**فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه**﴾[158] فالسكوت في مثل هذه الحالات مذموم، ولا يخفى ما تحمله الآية من التشجيع على قول الشعر، في المواقف التي تستدعي ذلك وفيها إشارة إلى عدل الإسلام، وسماحته، وحبه للشخصية القوية، وحثه على بناء الإنسان الكامل، فالمؤمن القويُّ أحب إلى الله من المؤمن الضعيف.

ومعنى الحالة المأذونة: رفع الحرج في الفعل أو الترك. وعلى هذا المنهج سار الرسول ﷺ، فقد كان يستشهد بالشعر ويثيب عليه، ويشجع على قوله، في

(157) التحرير والتنوير، 19: 211.
(158) الآية: 194 من سورة البقرة.

حدود الحالة الممدوحة، بل أنه ﷺ ذهب إلى أبعد من ذلك، في نطاق الحالة المأذونـة، فاستمع إلى قصيدة كعب بن زهير وفيها الكثير من التشبيهات، والاستعارات البديعة، التي تخاطب العواطف، من مثل: تشبيه ريقها بالراح، وصوتها بصوت الظبي، ووصف قدها، ونشر العديد من محاسنها والنبي ﷺ يسمع، ولا ينكر منها شيئاً، لأن الشاعر لم يخرج عن الطريق السوي، وعلى هذا قال ابن العربي: (أما الاستعارات والتشبيهات فمأذون فيها، وإن استغرقت الحد وتجاوزت المعتاد)[159]، ولو كان في ذلك موضع لشبهة لما استمع الرسول ﷺ، إلى ما استمع إليه، من قصيدة كعب، ولنا في رسول الله ﷺ قدوة حسنة، وهل للتليد موضع أرفع من حكام النبوة؟.

وفي حدود ما رسمه القرآن، وطبقه الرسول ﷺ عملياً في حياته، من خلال تعامله مع الشعراء، سلباً وإيجاباً، كان الصحابة، والتابعون، يقولون الشعر، ويستمعون إليه، ويستشهدون به، ويشجعون على قوله، ويروحون به على أنفسهم، والأمثلة على ذلك كثيرة، ثبت منها ما أورده القرطبي نقلاً عن أبي عمرو، إذ يقول (ولا ينكر الحسن من الشعر أحد من أهل العلم، ولا من أُوْلي النهي، وليس أحد من كبار الصحابة، وأهل العلم، وموضع القدوة إلا وقد قال الشعر، أو تمثل به، أو سمعه فرضيه، ما كان حكمة، أو مباحاً، ولم يكن فيه فحش ولا خنا، ولا لمسلم أذى)[160].

هذا، وقد أشكل ما أورده أبو سعيد الخدري (ر) من قوله: (بينما نحن نسير مع الرسول ﷺ، إذ عرض شاعر ينشد، فقال النبي ﷺ: (لأن يمتلىء جوف أحدكم قيحاً، خير له من أن يمتلىء شعراً)[161].

وللعلماء فيه تخريجات مقبولة عقلاً، تنفي الشك، وتقيم الحجة، منها: -

---

(159) أحكام القرآن، 13: 1446.
(160) انظر: القرطبي، 13: 147.
(161) انظر: روح المعاني، 19: 150.

1 ـ أن الشافعي (ر) حمله على الشعر المشتمل على الفحش[162]، ولا تخفى وجاهة هذا الرأي، وعليه لا يستبعد أن يكون الشاعر الذي عرض للرسول ﷺ قد نطق فحشاً، ولذا علق عليه بما سبق ذكره، لأن سكوته في هذه الحالة، يعتبر إقراراً للشاعر على بذاءته، وذلك مخالف لمنهج الإسلام في إرساء قواعد بناء الشخصية المثالية، قولاً، وسلوكاً، بل أن الدلائل تشير إلى صحة هذا الافتراض، فالرسول ﷺ سمع أشعاراً كثيرة، مختلفة الأغراض، مما يتمشى مع روح الإسلام، فاستحسنها، وأثاب على بعضها، ومنها ما أثار إعجابه، فصدرت عنه ردود فعل مشجعة لأصحابها على الاستمرار في الإنشاد، ولم يتكرر منها شيء، فما باله يواجه هذا الشاعر بما واجهه به، لو كان شعره في الاتجاه الصحيح.

2 ـ أن عائشة (ر) بلغها أن أبا هريرة يروي عن الرسول ﷺ الحديث السابق، فقالت: رحم الله أبا هريرة، إنما قال رسول الله: (لأن يمتلىء جوف أحدكم قيحاً، خيرٌ له من أن يمتلىء شعراً هجيت به[163]، وقد استبعد ذلك الألوسي بقوله معلقاً على تعقيب عائشة على أبي هريرة: (ولا يخفى أن يبعد الحمل المذكور ـ هو توفية الحديث بعبارة: (هجيت به) ـ التعبير: (بيمتلىء)، فإن الكثير، والقليل، فما فيه فحسن، أو هجو لسيد الخلق ﷺ سواء)[164] ومفهوم كلامه أنه يعترض على زيادة عائشة (ر)، لأنه رأى فيها ما يناقض التعبير (بيمتلىء) وعلى هذا يمكننا أن نقول: انه لا يخفى أيضاً ما توحي به عبارة: (هجيت به) بنسبته إلى نفسه ﷺ، من أن ما هجي به غيره مباح، وذلك غير صحيح.

وأرى أن تلك الاحتمالات تفي بالمقصود الظاهر من الحديث، الذي يتوافق مع الآية الكريمة (والشعراء يتبعهم الغاوون)، فكل شعر يتعرض للدعوة الإسلامية، وصاحبها، أو للمسلمين بسوء مرفوض، يستوي في ذلك القليل

(162) السابق.
(163) السابق.
(164) السابق.

والكثير، وما هجي به ﷺ، وما هجي به غيره من المسلمين والاحتمال الأقرب إلى الصواب ـ عندي ـ في تخريج التعبير (بالامتلاء)، والتعبير (بهجيت به) موضع الإشكال هذا، هو أن التعبير (بالامتلاء) كناية عن الحرص الشديد على السير في طريق معاداة الدعوة الإسلامية، وليس المقصود منه القلة، أو الكثرة لذاتها، ولا يبعد ـ على هذا ـ أن يكون الرسول ﷺ قد لمس في شعر الشاعر، الذي لقيه، حرصاً على النيل من الدعوة الإسلامية، فابتدره بالصد، والتنبيه على خبثه.

أما التعبير (بهجيت به) ـ إن صح ـ فالمراد بالضمير: الإسلام، وليس شخص الرسول كفرد من أفراد المجتمع، لأن سهام المشركين كانت موجهة للرسول ﷺ باعتباره القدوة والقائد الذي تتمثل فيه الصورة المتكاملة للمسلم الحقيقي، فهجاؤه، إنما هو في معناه الصحيح، هجاء للإسلام كمبدأ، وعقيدة، وهجاء المسلمين بعامة، لارتباطهم برابطة الإسلام، وليس هجاء لمحمد بن عبد الله ﷺ في حد ذاته.

3 ـ إنَّ المراد (بالامتلاء) في الحديث، غلبة الشعر على قلب المرء، بحيث يلهيه عما عداه، من الاشتغال بالقرآن، والعلوم الأخرى وعلى هذا فالمذموم من الشعر، الإكثار المفرط منه، والمغالات في حبه، وتقديمه على غيره من أنواع الكلام الأخرى، خوف الافتتان به إلى الحد الذي يضر بصاحبه، فيلهيه عن المجالات النافعة من ناحية، ويزري به، لخروجه عن مألوف العباد، من ناحية أخرى، وفي ذلك دلالة على حرص الإسلام على الاعتناء بشخصية المسلم، وتكاملها من جميع الجوانب، وهو تخريج صائب، يقبله العقل، والمنطق السليم.

وليس في الحديث إشارة إلى ذم إنشاء الشعر، أو إنشاده، لحاجة شرعية، أو مصلحة اجتماعية، ولا عبرة برأي من يرى ذلك، فالأخبار الصحيحة الدالة على حل إنشائه، وإنشاده، أكثر من أن تحصى، وأبعد من أن يتطرق إليها الشك، كما لا يخفى[165].

---

(165) السابق. 19: 152.

وقد ختم الله ـ سبحانه وتعالى ـ الآية التي استثنى فيها الشعراء المسموح لهم بقول الشعر، بالتهديد الشديد للظالمين، الذين حاولوا النيل من الرسول ﷺ، وأصحابه، بأفعالهم، وأقوالهم، ولا سيما أشعارهم، إذ أن مفهوم الظلم هنا، يقتضي العموم، في مسمى الظلم الشامل: للفعل، والقول، والسلوك، وغيرها مما يقع تحت مسؤولية العباد، فيما يخصهم ويخص سواهم، من الكفر، وارتكاب المعاصي، واغتصاب الحقوق، ومحاولة النيل من الآخرين، في كرامتهم، وأعراضهم، ونحوها معاً، يسمى ظلماً، وذلك لنعتهم باسم الموصول (الذين) الدال على العموم، في قوله تعالى: ﴿**وسيعلم الذين ظلموا، أي منقلب ينقلبون**﴾[166].

وباختتام هذا المبحث، نأتي إلى خاتمة البحث:

الخاتمة

وبعد:

فنختتم هذا البحث الموجز حول الشاعر، والشعر في القرآن الكريم، بإثبات النتائج التي توصل إليها، في النقاط التالية:

1 ـ صعوبة تحديد مفهوم الشاعر، والشعر، تحديداً منطقياً، مقنناً، بسبب الذاتية الصرفة التي ينطلق منها هذا المفهوم، إذ أن الشعر وليد عواطف الشاعر، وأفكاره الخاصة، والشاعر نفسه وليد عوامل مختلفة، موروثة، ومكتسبة، تختلف من جيل إلى آخر، ومن أمة لأخرى.

2 ـ اتفاق النقاد على نقاط أساسية، يمكن عن طريقها تمييز الشاعر من غيره، والشعر من النثر.

3 ـ للشعر أهمية كبيرة عند جميع الأمم، ولا سيما عند العرب، لفوائده المتعددة للأفراد، والجماعات على حد سواء.

---

(166) الآية: 227 من سورة الشعراء.

4 ـ الآيات التي ورد فيها ذكر الشاعر، مفرداً كلها مكية، والملاحظ أن القرآن الكريم، لم يتخذ موقفاً محدداً من الشعر، بالقبول أو الرد، في هذه الآيات، وإنما اتجه إلى تفنيد مزاعم المشركين في الرسول ﷺ، والقرآن الكريم، على طريقة منهج القرآن المكي، في اتباع السبل التي تعتمد على العقل، والمنطق.

5 ـ تبدو الآية التي ورد فيها ذكر الشعر ـ على الرغم من كونها مكية ـ أكثر وضوحاً في دلالتها على اتخاذ موقف معين من الشعر، ولا سيما فيما يخص الرسول ﷺ، ومقام النبوة.

6 ـ اتخذ القرآن موقفاً محدداً من الشاعر، والشعر بعد استقرار الدعوة الإسلامية، وكان ذلك في آيات معدودة، كلها مدنية، هي قوله تعالى: **﴿والشعراء يتبعهم الغاوون، ألم تر أنهم في كل واد يهيمون، وأنهم يقولون ما لا يفعلون، إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيراً وانتصروا من بعد ما ظلموا﴾**.

7 ـ القرآن الكريم لم يحرم الشعر، من حيث هو شعر، وإنما فصل القول في خصائصه، فحرم الضار منها، وحاربه بقوة، وأيد النافع منها، وشجعه.

8 ـ سار الرسول ﷺ، والصحابة (ر) من بعده، على منهج القرآن الكريم، في موقفهم من الشعر، سلباً، وإيجاباً. وأخيراً إن وُفِّقْتُ فذلك المبتغى، وإلا فعزائي أنني لم أدخر وسعاً.

شعر الصحابي ضرار بن الأزور

الأستاذ: محمد علي دقة
دمشق - سورية

سيرتـــه:

هو ضرار بن الأزور، والأزور مالك بن أَوْس بن جَذِيمة بن رَبِيعة بن مالك بن مالك بن ثَعْلَبَة بن دُودَان بن أسد بن خُزَيمة(1). وقيل اسمه عبدٌ وضرار لقبه، وقيل إن عبداً أخوه(2) ويكنى ضرار أبا الأزور وأبا بلال، والأول أشهر وأغلب(3).

وهو فارس شاعر نشأ وترعرع في أحضان قبيلة عرفت في الجاهلية بالفصاحة والبيان والجرأة والفتك، لذلك شب على اللسن والفروسية، يحمل في وجدانه قيم الفارس العربي من نبل وكرم وشجاعة، وتتوهج بين جوانحه روح شاعرة مرهفة وفطرة صحيحة.

---

(1) جمهرة النسب 1: 259، وجمهرة ابن حزم: 193.
(2) الإصابة 2: 425.
(3) أسد الغابة 3: 39، والإصابة: 2: 200.

فلمّا أشرقت الجزيرة بنور الإسلام، وتوافدت القبائل على النبي ﷺ بعد الفتح، قدم ضرار في وفد بني أسد، فأسلم وأنشد النبي:

خَلَعْتُ القِـدَاحَ وعَزْفَ القِيَـا ... نِ والخَمْـرَ أَشْرَبُهَـا والثَّمـالا

فيـا ربِّ لا أُغْبَنَنْ صَفْقَـتي ... فقد بِعْتُ أَهْلِي وَمَالِي بدالا

فقال النبي ﷺ: «ما غُبِنَتْ صَفْقَتُك يا ضِرار»(4).

وحسن إسلام ضرار، وصحب رسول الله، وكان له ألف بعير برعائها فتركها(5). وبعثه النبي ﷺ عاملاً على بعض بني الديل وبني الصيداء، وهم بطن من أسد(6).

ولمّا ارتد طليحة بن خُويلد، وكان كاهناً فادّعى النبوة، واتبّعه عوام بني أسد، وجه إليه النبي ﷺ ضراراً لملاقاته، فنزل بواردات، واجتمع إليه عمال النبي على بني أسد، وهم بمناجزة طليحة فجاءه نعي النبي ﷺ. واستطار أمر طليحة، واجتمعت إليه غطفان وطيىء، فرجع ضرار ومن معه من العمال والمقاتلة إلى المدينة(7).

وجهز الخليفة الأول الجيوش لحرب المرتدين من أسد وغطفان وطيىء.

وسار جيش خالد، وكان ضـرار أميراً من أمراء الجند في هذا الجيش، فقاتل المرتدين من قومه، حتى انهزم طليحة وأسلمت أسد وغطفان(8)، ثم بعثه خالد في جماعة من الفرسان إلى مالك بن نويرة، بالبُطاح، فقاتل ضرار أهل البطاح قتالاً شديداً وقتل مالكاً، وقيل إن أهل البُطاح لم يقاتلوا المسلمين وإنما

---

(4) أسد الغابة: 3: 39، والإصابة 2: 200، والاستيعاب 2: 203، والتعازي والمراثي 15، والخزانة للبغدادي 3: 325 – 326.

(5) الإصابة: 2: 200، والخزانة 3: 326.

(6) الاستيعاب 2: 203.

(7) انظر تاريخ الطبري 3: 257 – 258، وابن الأثير 2: 332. وانظر كهانة طليحة في البيان والتبيين 1: 359.

(8) انظر فتوح البلدان: 134، والطبري 3: 256، وابن خلدون 2: 870، وابن الأثير 2: 235، وأسد الغابة 3: 66.

قتل ضرار مالكاً بأمر من خالد بن الوليد، وتلك حكاية كثرت فيها الأقاويل[9].

وبعد البطاح توجه جيش المسلمين إلى اليمامة لقتال كذاب بن حنيفة، وشهد المسلمون في اليمامة أقوى معاركهم وأشدها ضراوة في حروب الردة كلها. وقاتل ضرار أشد القتال، وروي عن الواقدي أنه قطعت ساقاه فجعل يحبو على ركبتيه ويقاتل حتى داسته الخيل وغلبه الموت، وقيل بل بقي مجروحاً باليمامة حتى مات[10]. وقال موسى بن عقبة إنه لم يقتل باليمامة، وإنما قتل بأجنادين من الشام، ويقال شهد اليرموك وفتح دمشق. ومات بدمشق[11]. وقيل توفي بالكوفة في خلافة عمر بن الخطاب[12].

ولعل من الأرجح أن ضراراً لم يستشهد يوم اليمامة، لأن خبر اليمامة نفسه رُوِيَ عن أخيه زيد بن الأزور، فذكر أنه قطعت ساقاه، فجعل يحبو على ركبتيه، وتطؤه الخيل حتى مات[13]. ولأن أخبار ضرار لم تنقطع بعد اليمامة، فظل ذكره يرد في أخبار الوقائع والفتوحات، فقد شهد فتح بانقيا، وله شعر في ذلك[14]. كما شهد فتح الحيرة وحاصر القصر الأبيض الذي كان فيه عامل الفرس على الحيرة إياس بن قبيصة الطائي[15]. وبعد فتح الحيرة بعث خالد ضراراً وغيره من أمراء الجند إلى الثغور، وأمرهم بالغارة فمخروا السواد كلَّه إلى شاطىء دجلة[16]. فلما جاء كتاب أبي بكر (رضي الله عنه) إلى خالد بالخروج إلى الشام بشطر الناس، خرج ضرار مع خالد، فوضع المثنى في

(9) انظر مقتل مالك بن نويرة، في الأغاني 15: 300 وما بعدها، وابن الأثير 2: 241 وما بعدها، والأنوار ومحاسن الأشعار 1: 137 وما بعدها، والخزانة 2: 26 وما بعدها. وبإيجاز في فرحة الأديب 114 ومعجم الشعراء: 260، ومعجم البلدان 1: 445 - 446.

(10) انظر فتوح البلدان: 343، وأسد الغابة 39:3، والاستيعاب 204:2، والوافي بالوفيات 362:16، والتاج (ضرر).

(11) انظر المصادر السابقة.

(12) أسد الغابة 3: 39، والتاج (ضرر).

(13) انظر الإصابة 1: 542، وفيها شعر له في ذلك اليوم.

(14) انظر معجم البلدان 1: 332، والأوائل 1: 219.

(15) تاريخ الطبري 3: 360، وابن الأثير 2: 266.

(16) انظر الطبري 3: 369، وابن خلدون 2: 892.

المسلحة التي كان فيها ضرار مسعوداً أخاه[17]. وفي يوم اليرموك كان ضرار على كردوس من كراديس المسلمين[18] فبايع عكرمة بن أبي جهل على الموت، في أربعمائة من وجوه المسلمين وفرسانهم، فقاتلوا قدام فسطاط خالد حتى جرحوا جميعاً، فقتل منهم وبرأ منهم وكان ضرار من الذين برأت جراحهم[19].

وبعد فتح دمشق، سار جيش المسلمين إلى فِحْل من الاردن، وكان على الناس شُرَحبيل بن حَسَنة، وعلى الخيل ضرار[20].

وروي خبران يفيدان أن الخليفة عمر (رضي الله عنه) أمر فيهما بعقوبة ضرار، الأول هو أن خالداً بعث ضراراً في سرية، فأغاروا على حي من بني أسد فأخذوا امرأة جميلة، فسأل ضرار أصحابه أن يهبوها له، فوطئها ثم ندم. فذكر ذلك لخالد فكتب إلى عمر بن الخطاب، فكتب إليه: أن أرضخه بالحجارة! فجاء الكتاب وقد مات ضرار[21].

ولا يمكن الوثوق بهذا الخبر لما فيه من اضطراب، على الرغم من إسناد ابن حجر له، فمن المفترض أن تكون هذه الغارة أيام الرِّدّة، وكان وقتها أبو بكر خليفة المسلمين لا عمر (رضي الله عنهما)، كما أنه لا يعقل أن تكون هذه الغارة في خلافة عمر حيث كان ضرار وخالد في جيش الشام يقاتلان الروم فضلاً عن أنَّ إمارة الجند كانت لأبي عبيدة لا لخالد.

أما الخبر الثاني فيفيد بأنه في السنة الثامنة عشرة للهجرة، أي بعد فتح دمشق، شرب نفر من المسلمين الخمر بالشام، وتأوَّلوا فيها تأويلاً، منهم ضرار وأبو جندل، فكتب أبو عبيدة إلى عمر في ذلك، فأمره عمر (رضي الله عنه) أن يدعو بهم إلى رؤوس الناس فيسألهم أحرام الخمر أم حلال؟ فإن قالوا: حرام

---

(17) الطبري 3: 411.
(18) الطبري 3: 397.
(19) الطبري 3: 401 – 402.
(20) الطبري 3: 442، وابن الأثير 2: 295.
(21) الخزانة 3: 326، والإصابة 2: 200 – 201.

فاجلدهم ثمانين جلدة، واستتبهم. وإن قالوا: حلال، فاضرب أعناقهم. فدعا بهم فسألهم، فقالوا: بل حرام فجلدهم، فاستحوا فلزموا البيوت[22]. وقيل إنهم قالوا: دعونا نغزو الروم، فإن قضى الله لنا الشهادة فذلك، وإلا عمدت للذي يريد. فاستشهد ضرار بن الأزور في قوم، وبقي الآخرون فحدُّوا[23].

ولم يذكر ابن عبد البر هذا الخبر في ترجمة ضرار، وإنما ذكره في ترجمة (أبي الأزور) وقال: «من وجوه الصحابة» ولم يشر إلى أنه ضرار[24].

ولعل صدق ضرار في جهاد الروم كان مادة غنية للسيرة الشعبية الموسومة «بفتوح الشام»، وهو كتاب منسوب إلى الواقدي وليس له. حيث رسم صاحب الفتوح لضرار صورة أقرب إلى الأسطورة، فروى له قصصاً من بطولات خارقة وضروباً من البلاء والفداء والكر والفر وقتل الأبطال وجندلة الفرسان، وأفرد لمبارزاته صفحات طوالاً. وحسب رواية صاحب الفتوح لم يقتل ضرار بأجنادين لأنه شهد فتح حمص وحلب وإعزاز وموقعة مرج دابق، ووقع بالأسر ثلاث مرات، وكانت أخته «خولة بنت الأزور» في كل مرة تظهر من ضروب البلاء ما يعجز عنه صناديد الفرسان لتنقذ أخاها من الأسر[25].

ولم يكتف صاحب الفتوح بهذا القدر بل جعل ضراراً ممن فتحوا مصر بعد الشام بقيادة خالد بن الوليد!.

وعلى أية حال فإن عناية «فتوح الشام»، وهي سيرة شعبية كتبت إبّان الغزو الصليبي، قلت إن عنايتها بالصحابي المجاهد ضرار بن الأزور، والتزيّد في أخباره والمغالات في وقائعه وبطولاته وإفراد الصفحات الطوال لأشعاره ومبارزاته، تعطي صورة حية للتصور الشعبي عن الفارس الشاعر المجاهد،

---

(22) الطبري 4: 97، وابن الأثير 2: 389، وأسد الغابة 3: 40، والإصابة 2: 201، والخزانة 3: 326.
(23) الطبري — 97:4 .
(24) الاستيعاب 4: 10.
(25) لي رأي في الحقيقة التاريخية لخولة مفاده أنها من نسيج السيرة الشعبية، وقد أوضحت ذلك في مقالتي «خولة بنت الأزور بين السيرة الشعبية والحقيقة التاريخية» المنشور في مجلة التوباد، المجلد الثاني، العدد المزدوج (1، 2)، 1409 هـ.

ودليلاً على مكانته المرموقة في الوجدان الشعبي للأمة الإسلامية، ولا سيما في عصور انكسارها وانجراحها بوصفه الفارس الإسلامي المنتصر والمنقذ.

أما أشعار ضرار التي وقفت عليها فقد بلغت أربعة عشر ومئة بيت، منها اثنان وأربعون بيتاً من الشعر الصحيح، بعضه قاله في الجاهلية. وتوزعت أغراضه في الفخر والحماسة ووصف فرسه «المحبَّر»، وهو متين السبك، جزل الألفاظ، وافر الغريب، يستغلق على الفهم أو يكاد في بعض مواضعه، وأكثر هذا الشعر قاله بعد الإسلام فصور فيه إسلامه وبلاءه في الجهاد في سبيل الله. ومال شعره بعد الإسلام إلى الوضوح فقلت فيه الألفاظ الغريبة والمعاني والأخيلة البدوية، وظهرت فيه المعاني والتأثيرات الإسلامية جلية واضحة.

أما الشعر المنحول ضراراً فعدته اثنان وسبعون بيتاً، وهو شعر سقيم غثّ تفرَّد بروايته صاحب فتوح الشام.

شعر

ضِرَار بن الأَزْوَر. والأَزْوَرَ هو مَالِك بن أوس

(1)

في معجم البلدان (3: 425):

«من الطويل»

أَرَادَتْ حُجَانُ والسَّفَاهَةُ كَاسْمِهَا لِأَعْقِلَ قَتْلَى قَوْمِهَا وَتَخَلَّدا[1]
كَذَبْتُمْ وبَيْتِ اللّه حَتَّى نَرَى لَكُمْ حِمَيْراً وكِسْرَى والنَّجاشِيَّ أَعْبُدَا[2]

---

(1) السَّفاهة كاسمها، أي: أن فِعْل السفاهة قبيح كما أن اسمها قبيح. وقوله: «أعْقِلَ قَتْلَى قَوْمِها»، أي: ادفع دِيَتهم، والعَقْل: الدِّيَة، يقال: عَقَلَ القَتِيلَ يَعْقِله عَقْلاً، إذا وَدَاه. وتَخَلَّد، أي: تَقَرَّط بالخَلَدَة، يقال: خَلَّد جاريتَه، إذا حَلّاها بالخَلَدَة، وهي القِرَطَة.

(2) قوله: «حِمَيْراً»، أراد: حِمْيَراً، فحرّف الاسم لضرورة الشعر، وهذا جائز. انظر ضرائر الشعر: 241. وحِمْيَر: هو ابن سَبَأ بن يَشْجُب، جد جاهلي قديم، كان ملك اليمن، وإليه نسبة الحميريين ملوك اليمن وأقياله. انظر اللسان (حمر).

وَحَتَّى تُمِيطُوا ثَهْمداً مِنْ مَكَانِهِ، وَحَتَّى تُزِيلُوا بعد ثَهْلاَنَ صِنْدَدا[3]

(2)

في حماسة البحتري (115):

«من البسيط»

إنَّ الأُمور قَد أصْفَاهَا الإلٰهُ لَكُمْ فَلاَ يُزِيلَنَّكُمْ بَغْيٌ ولا بَطَرُ[4]
تَفَكَّرُوا هَلْ بَغَى مِمَّنْ مَضَى أَحَدٌ إلاّ أَحَاطَ بِهِ مِنْ بَغْيِهِ الغِيَرُ

(3)

في الحماسة للبحتري (54):

«من الطويل»

إنَّكَ يا عَامِ ابْنَ فَارِسِ قُرْزُلِ عَنِ القَصْدِ إذْ يَمَّمْتَ ثَهْلاَنَ حَائِرُ[5]
تَجَنَّبْتَهُمْ يَعْدُو بِكَ الوَرْدُ بَعْدَمَا قَذَفْتَهُمُ في البَحْرِ والبَحْرُ زَاخِرُ[6]
وأَسْلَمْتَ عَبْدَ اللهِ لمَّا عَرَفْتَهُمْ وَنَجَّاكَ وَثَّابُ الجَرَاثِيمِ ضَامِرُ[7]

---

(3) تُمِيطوا: تُنَحُّوا وتَدْفَعُوا، يقال: مَاطَه عنّي وأَمَاطَه، إذا نَحَّاه ودَفَعَه. وثَهْمَد: جبل أحمر فارد من أخيلة الحِمَى، حوله أبارق كثيرة في ديار غنيّ. انظر معجم البلدان 2: 89. وثَهْلان: جبل لبني نُمَير بن عامر بن صَعْصَعة بناحية الشُّرَيف، به ماء ونخيل. انظر معجم البلدان 2: 88. وصِنْدَد: جبل بتِهَامة. انظر معجم البلدان 3: 425.

(4) قوله: «قَدَ أصْفَاهَا»: وصل همزة القطع، وألقى حركتها على الساكن قبلها، لضرورة الشعر، وهذا جائز. انظر ضرائر الشعر: 98 والبَطَر: الطُّغْيان في النِّعمة.

(5) في البيت خرم، وهذا جائز في أول أبيات الطويل. انظر الكافي للتبريزي 27. وعَام: ترخيم عَامِره وهو عامر بن الطُّفَيل. وفارس قُرْزُل: هو الطُّفَيل بن مَالك الجَعْفَرِيّ العامريّ، وقُرْزُل: فرسه. انظر الغندجاني: 198. وثَهْلاَن: جبل لبني نُمَيْر بن عامر بن صَعْصَعة بناحية الشُّرَيف. انظر معجم البلدان 2: 88.

(6) الوَرْد: فرس عامر بن الطفيل. انظر أنساب الخيل: 65. وقوله «قَذَفْتَهُم في البَحْرِ»، أراد: في المَهْلَكَة، على المثل.

(7) الجَرَاثِيم: أماكن مرتفعة عن الأرض مجتمعة من تراب أو طين.

قَـذَفْتَهُمُ فِي المَـوْتِ ثُمَّ خَـذَلْتَهُمْ فَـلا وَأَلَتْ نَفْسٌ عَلَيْهَـا تُحَـاذِرُ[8]

(4)

في معجم البلدان (3: 203):

«من الطويل»

وَنَحْنُ مَنَعْنَـا كُـلَّ مَنْبِتِ تَـلْعَـةٍ مِنَ النَّاسِ إلاّ مَنْ رَعَاهَا مُجَاوِرَا[9]

مِنَ السِّـرِّ والسَّرَّاءِ والحَـزْنِ والمَلاَ وكُنَّ مَخَنَّـاتٍ لَنَـا ومَـصَـايِرَا[10]

(5)

في الأغاني (29:13)[11]:

«من الرجز»

يـا حـارثُ افْـكُـكْ لي بُـنَيَّ مـن زُفَـرْ[12]

في بعضِ مَـنْ تُـطْلِقُ مِنْ أَسْـرَى مُـضَـرْ

إنَّ أَبَـاه امْـرُؤُ سُـوءٍ إنْ كُـفِرْ[13]

---

(8) لا وَأَلَتْ، أي: لا نَجَتْ، يقال: وَأَلَ يَئِلُ فهو وَائِل، إذا التجأ إلى مَوْضِع ونَجَا.

(9) التَّلْعَة: أرض مرتفعة غليظة يتردَّد فيها السَّيلُ، ثم يندفع منها إلى تَلْعَة أسفل منها، وهي مَكْرَمة من المَنابِت، وجمعها تِلاَع.

(10) السِّرّ: موضع بنجد في ديار بني أسد، والسَّرَّاء: أرض لبني أسد. انظر معجم البلدان 3: 211. والحَزْن: موضع لبني غاضرة من أسد، وهو يوالي حَزْن بني يربوع. انظر معجم البلدان 2: 254. والمَلاَ: مدافع السُّبُعان، والسُّبُعان: واد لطيِّء يجيء بين الجبلين، أعلاه المَلاَ، وأسفله الأَجْفَر وهو لسُواءة ونُمَير من بني أسد. انظر معجم البلدان 5: 188. والمَخَنَّات: مفردها المَخَنَّة، وهي الساحة والفِناء. والمَصَايِر: واحدها مَصِير، وهو المنزل الطَّيب.

(11) ورد في الأغاني أن سُهيَّة أم أرطأة بن سهية سبية من كلب، كانت لضرار بن الأزور، ثم صارت لي زُفَرْ بن عبد الله المُرِّيّ، وهي حامل، فجاءت بأرطاة من ضرار على فراش زفر، فلما ترعرع أرطاة جاء ضرار إلى الحارث بن عوف، فقال له الرجز. الأغاني 13: 29.

(12) في الأغاني: «ويروى: يا حَارِ أَطْلِقْ لِي».

(13) كُفِر، أي: جُحِد حقُّه في أبوَّته.

(6)

في معجم ما استعجم (1: 181):

«من الطويل»

لَعَمْرُكَ ما أَهْلُ الأُقَيْدَاعِ بَعْدَ مَا بَلَغْنَا دِيَارَ العِرْضِ مِنِّي بِمَلْحَقِ[14]

نُقَاتِلُ مِنْ أَبْنَاءِ بَكْرِ بنِ وَائِلٍ كَتَائِبَ تَرْدِي في حَدِيدٍ وَيَلْمَقِ[15]

وفي فتوح البلدان (343)[16]:

أَرِقْتُ بِبَانِقْيَا ومَنْ يَلْقَ مِثْلَ مَا لَقِيتُ بِبَانِقْيَا مِنَ الجَرْحِ يَأْرَقِ[17]

وفي شرح الحماسة للتبريزي (1: 343 - 344)[18]:

أَقُولُ لِنَفْسِي حِينَ خَوَّدَ رَأْلُهَا مَكَانَكِ لَمَّا تُشْفِقِي حِينَ مُشْفَقِ[19]

---

(14) في نسب قريش: «بَلَغْتُ أَبَاضَ العِرْضِ». وفي الوحشيات: «علونا بِلادَ العِرْضِ مِنَّا». وفي معجم ما استعجم، ونسب قريش: «بِمَخْلَقِ»، وأثبت رواية الوحشيات - والأُقَيْدَاع: موضع في ديار بني أسد. انظر معجم ما استعجم 1: 181. والعِرْض: وادي اليمامة، وكله لبني حنيفة. انظر معجم البلدان 4: 102 - 103. والمَلْحَق: اللَّحاق، مصدر ميمي. والمَخْلَق: الخُلُق، مصدر ميمي، وأراد أنهم ليسوا من أخلاقه في الشجاعة والثبات.

(15) في الوحشيات: «عَنْ أَبْنَاءِ» - وتَرْدِي، أي: تَرْجُم الأرضَ، يقال: رَدَى يَرْدِي رَدْياً ورَدَياناً، إذا رَجَمَ الأرضَ رَجْماً بين العدو والمشي الشديد. واليَلْمَق: القَباء المَحْشُوُّ، وهو من الثِّياب.

(16) قال ياقوت: «فلما نزل خالد بن الوليد بانقيا على شاطىء الفرات قاتلوه ليلة حتى الصباح، فقال في ذلك ضرار بن الأزور: «البيت» معجم البلدان 1: 332.

(17) في الأوائل: «مِنَ الهَمِّ». وفي معجم البلدان: «مِنَ الحَرْبِ» - وبَانِقْيا: ناحية من نواحي الكوفة. انظر معجم البلدان 1: 331.

(18) الأبيات في الحماسة منسوبة إلى رجل من بني أسد، قالها يوم اليمامة، ونسب الزمخشري البيت الرابع إلى ضرار. انظر التخريج.

(19) في المستقصى: «وَقُلْتُ لِنَفْسِي حِينَ مَا زَفَّ رَأْلُهَا». وفي حماسة البحتري: «أَقُولُ لِنَفْسٍ لا يُجَادُ بِمِثْلِهَا رُوَيْدَكِ إِلَّا». وفي المثل السائر: «رُوَيْدَكِ لَمَّا» - وخَوَّد: أَسْرَع، والتَّخْوِيد: سُرعة السَّير. والرَّأْل: ولد النَّعام، وجمعه أَرْؤُل ورِئْلان ورِئال ورِئالة. وخَوَّدَ رَأْلُه: مثل يقال للمذعور المُرتاع، وقال التبريزي: «إنما خصَّ النَّعامة لأنك لا تراها أبداً إلّا نافرة قالوا وأصناف الوحش إذا نشأت في فلاة=

مَكَانَكِ حَتَّى تَنْظُرِي عَمَّ تَنْجَلِي   عَمَايَةُ هَذا العَارِضِ المُتَأَلِّقِ[20]
وَكُونِي مَعَ التَّالِي سَبِيلَ مُحَمَّدٍ   وإن كَذَبَتْ نَفْسُ المُقَصِّرِ فَاصْدُقِي[21]
إذَا قَالَ سَيْفُ اللّهِ: كُرُّوا عَلَيْهِمُ   كَرَرْنَا وَلَمْ نَحْفِلْ بِقَوْلِ المُعَوِّقِ[22]

(7)

في أسماء الخيل للغندجاني (222):

«من الطويل»

جَزَانِي دِوَائِيهِ المُحَبَّرُ إنْ بَدَا   بِذِي الرِّمْثِ أَعْجَازُ السَّوَامِ المُؤَبَّلِ[23]

= لم يمر بها إنسان يهيجها فإنها لا تفزع منه إذا رأته، والنَّعام تنفر منه على كل حال» شرح الحماسة 1: 343. وقوله: «لَمَّا تُشْفِقِي حِينَ مُشْفَقِ»، أي: لم تخافي وقت مخافة، والإشفاق: الخوف وقد يختلط بالنُّصح. وقال المرزوقي: «ومعنى البيت: إنِّي أُثَبِّت نفسي عندما يَبْدُه من ذُعْر الحرب، ويفجأ من روعة القتال، فأخاطب نفسي إذا همَّت بالإحجام، أو وسوس إليها وجوب الانهزام: الزمي مكانك لم تُذعري وقت ذعر» شرح الحماسة 1: 365.

(20) في حماسة البحتري، والمثل السائر: «رُوَيْدَكِ» وفي التذكرة السعدية: «مَكَانَكِ عَنِّي» وفي البحتري: «حَتَّى تَعْلَمِي». وفي التذكرة: «غَيَابَةُ». وفي رواية في التبريزي 1: 343، والمرزوقي 1: 366 «غَيَابَةُ». وفي المثل السائر: «غَيَابَةُ هذا البَارِقِ» ـ والعَمَاية: الظُّلْمة والهَبْوة. وغَيَابَة هذا العَارِض: ما تغيَّب منه، يقال: بَدَتْ غَيَابَةُ الشَّجَرة، إذا بَدَتْ عُروقُها التي تغيَّبت في الأرض. والغَيَابَة: كالعَمَاية، الظُّلمة والغَبَرة والظِّل المُتكاثِف المُظلِم. وقال المرزوقي في شرح البيت: «استأني وأترفّق وأقول في تلك الحالة تماسكي يا نفس واحفظي مكانك إلى أن يتبيَّن لك عن أي شيء تنكشف لك ظلمة هذا العارض المتشقِّق بالبرق. والعارض، أصله في السحاب. وها هنا أراد الجيش. وجعل التألّق مثلاً للمعان الأسلحة.. وإنما طلب من النفس الصبر إلى ذلك الوقت، لأن من ثبت في الحرب إلى انكشاف الحال فيه فقد أعطاها حقها» شرح الحماسة 1: 336.

(21) التَّالي: التَّابع، يقال: تَلَوْتُه تُلُوًّا، إذا اتَّبَعْتُه.

(22) في نسب قريش: «وَلَمْ نَحْفَظْ وَصَاةَ» ـ والمُعَوِّق: جمعه المُعَوِّقُون، وهم قوم من المنافقين كانوا يثبِّطون أنصار النبي ﷺ. انظر اللسان (عوق).

(23) دِوائِيه، أي تسمينه، يقال: دَاوَى فلانٌ فَرَسَهُ دِوَاءً، بكسر الدال، ومُدَاوَاةً، إذا سمَّنَهُ وعَلَفَه عَلَفاً ناجعاً فيه. والرِّمْث: واد لبني أسد، انظر معجم البلدان 3: 68. والسَّوام والسَّائمة: كل إبل تُرسل ترعى ولا تُعلف في الأصل. وقوله «المُؤبَّل»، أراد: المُؤَبَّلَة، أي: الكثيرة، وقال ابن منظور: «وذكَّر حملاً على القطيع أو الجمع أو النَّعَم، لأنّ النَّعَم يذكّر ويؤنّث» اللسان (أبل).

كَـأنِّي طَلَبْتُ الخَيْـلَ حِينَ تَفَـاوَتَتْ سَـوَابِقُهَـا دُونَ السَّمَـاءِ بِأَجْدَلِ[24]
مِنَ المُنْهِبَـاتِ الرَّكْضَ ظَـلَّ كَـأَنَّـهُ عَلَى الجَمْرِ حَتَّى يَسْتَغِيثَ بِمَأْكَلِ[25]
أُخَـالِطُ مِنْهُمْ مَنْ أَرَدْتُ بِـمِخْـلَطٍ وَإِنْ أَنَا عَنْهُمْ أَنَا عَنْهُمْ بِمِزْيَلِ[26]
أُنَـهْـنِـهُ عَـنِّـي نَـفْـسَـهُ وكَـأَنَّـهُ بِذِي الرِّمْثِ والغَضْيَاءِ مِرْيَخُ مُعْتَلِ[27]

(8)

في أسد الغابة (3: 39)[28]:

«من المتقارب»

خَلَعْتُ القِـدَاحَ وعَزْفَ القِيَـا نِ والخَمْرَ أَشْرَبُهَـا والثُّمَالاَ[29]

---

(24) الأَجْدَل: الصَّقر، وجمعه أَجَادِل، وشبَّه فرسَه بالصَّقْر.

(25) الجَمْر: النَّار المُتَّقِدَة، واحدته جَمْرَة. وقوله: كأنَّه على الجَمْر، أراد: سريع الجري. ويستغيث، لعله: من الغَوِيث، وهو شِدَّة العَدْو، يقال: فرس ذو غَيْث، إذا ازداد جرياً بعد جري. وقوله «بمأكل»، أراد: بأَكْلٍ، أي بنفس وقُوَّة.

(26) المِخْلَط: الذي يخلط الأشياء فيُلَبِّسها على السامعين والناظرين. والمِزْيل: الذي يميز الأشياء، أي يفصل بعضها من بعض. ومِخْلَط مِزْيَل: يخالط الأمور ويزايلها. وأراد: وصف فرسه بالحِذْق والمهارة.

(27) أُنَهْنِه: أَكُفُّ، والنَّهْنَهَة: الكَفُّ، يقال: نَهْنَهْتُ فُلاناً، إذا زَجَرْتَه فَتَنَهْنَه، أي كَفَفْتَه فَكَفَّ. والرِّمث: شجر من الحَمْض، يشبه الغضا. وقوله «بـذي الرِّمْث»، أي: بموضعه ومنبته. والغَضْيَاء: منبت الغَضَا ومجتمعه، ولعله أراد موضعاً يكثر فيه الرِّمْث والغَضَا. والرِّمْث، أيضاً: واد لبني أسد. انظر معجم البلدان 3: 68. والغَضَا يكثر في نجد، ويقال لأهل نجد أهل الغَضَا. ولم يذكر ياقوت ولا البكري ولا الهمداني موضعاً اسمه الغضياء. وقوله «مِرْيَخ»، أراد: المِرِّيخ، فخفف التشديد في غير القافية لضرورة الشعر، وهذا جائز إلاّ أنه قليل. انظر ضرائر الشعر: 135. والمِرِّيخ: السهم الذي يُغَالى به، أي يُنْظَركم مدى ذهابه.

(28) قال ابن عبدالبر: «لما قدم ـ ضرار ـ على رسول الله ﷺ فأسلم، قال: الأبيات» الاستيعاب 2:203.

(29) في المحبَّر: «والخَمْرَ تَصْلِيَةً وابْتِهَالاً». وفي رواية في الاستيعاب 2: 203:

تَـرَكْتُ الخُمورَ وضَـرْبَ القِدَا حِ واللَّهْـوَ تَعْـلِلَةً وانْتِهَـالاً =

وَكَــرِّي المُحَبَّـرَ فِي غَمْـرَةٍ وجَهْدِي عَلَى المُسْلِمينَ القِتَالَا[30]
وَقَـالَـتْ جَـمِيـلَةُ شَـتَّـتَـنَـا وَطَرَّحْتَ أَهْلَكَ شَتَّى شِمَالَا[31]

= وفي الوافي بالوفيات:

تَـرَكْتُ الخُمورَ وضَـرْبَ القِدَا ح واللَّهْـوَ تَقْلِيَـةً وابْتِهَـالَا

وفي التعازي: «تَصْلِيَةً». وفي الخزانة:

خَلَعْتُ القِـدَاحَ وعِفْتُ القِيَا نَ والخَمْـرَ تَقْلِيَـةً واسْتِهَـالَا

وفي مجالس ثعلب، وأسد الغابة 3: 334:

تَـرَكْتُ القِـدَاحَ وَعَـزْفَ القِيَـا نِ والخَمْـرَ تَصْلِيَـةً وابْتِهَـالَا

وفي العقد الفريد:

تَـرَكْتُ القِيَانَ وعَـزْفَ القِيَـانِ وأَدْمَـنْتُ تَـصْلِيَـةً وابْـتِـهَـالَا

وفي أسماء الخيل:

جَعَلْتُ القِـدَاحَ وعَـزْفَ القِيَـا نِ والخَمْـرَ تَصْلِيَـةً وابْتِهَـالَا

وقوله: «جَعَلْتُ»، تصحيف، والصواب: «خَلَعْتُ» ـ وخَلَع: أَزَالَ وطَرَح. والقِدَاح: واحدها قِدْح، وهو السَّهم قبل أن يُنَصَّل ويُرَاش، وهي أحد عشر قِدْحاً يلعبون بها الميسر. انظر اللسان (قدح). والتَّعْلِلة: من العَلَل، وهي الشَّرْبة الثانية. والانتهال: من النَّهَل، وهو أول الشُّرْب. والشَّمال والثَّمَل: السُّكر، يقال: ثَمِل يَثْمَل فهو ثَمِل، إذا سَكِر وأَخَذ فيه. والتَّقْلِية: التَّبَغُّض، يقال: تَقَلَّى الشيءُ، إذا تَبَغَّضَ. وقوله: «اسْتِهَالَا»، أراد: استِهَالَة، فرخّم الاسم في غير النداء، وهذا جائز. انظر ضرائر الشعر: 137. والاستِهَالَة: الفَزَع والمَخَافة من الأمر، يقال: استهال فلان كذا يَسْتَهِيله، إذا كان يَهُوله. وتَصْلِيَةً، أراد: صَلاة، والصَّلاة، هنا: الدُّعاء والاستغفار.

(30) في أسد الغابة: «المُجَبَّر»، تصحيف، والصواب: «المُحَبَّر» بالمهملة عن أغلب مصادر البيت ـ وفي مجالس ثعلب: «وَكَرِّ المُحَبَّرِ». وفي التعازي والمراثي: «المُجَنَّب». وفي العقد: «المُشَقَّر في حَوْمَةٍ وشَنِّي». وفي مجالس ثعلب، والتعازي: «وشَدِّي». وفي مجالس ثعلب، والتعازي، والعقد الفريد، والإصابة، والاستيعاب، وأسماء الخيل: «المُشْرِكِينَ» والمُحَبَّر: فرس ضرار. انظر أسماء الخيل لابن الأعرابي: 285.

(31) في الإصابة والاستيعاب: «بَدَّدْتَنَا». وروايته في مجالس ثعلب:

تَـقُـولُ جَمِيـلَةُ فَـرَّقْـتَـنَـا وَصَـرَّعْتَ أَهْلَكَ شَتَّى شِـلَالَا

وفي أسد الغابة 3: 334:

تَـقُـولُ جَمِيـلَةُ فَـرَّقْـتَـنَـا وَصَـدَّعْتَ أَهْلَكَ شَتَّى سِـلَالَا

=

فَيَــا رَبِّ لاَ أُغْبَنَنْ صَفْقَتِي   فَقَدْ بِعْتُ أَهْلِي وَمَالِي بِدَالاَ[32]

(9)

في فرحة الأديب (114 - 115)[33]:

«من الطويل»

بَنِي أَسَدٍ قَدْ سَاءَنِي ما صَنَعْتُمُ   وَلَيْسَ لِقَوْمٍ حَارَبُوا اللَّهَ مَحْرَمُ[34]

وأَعْلَمُ حَقًّا أَنَّكُمْ قَدْ غَوَيْتُمُ   بَنِي أَسَدٍ فَاسْتَأْخِرُوا أَوْ تَقَدَّمُوا[35]

نَهَيْتُكُمُ أَنْ تَنْهَبُوا صَدَقَاتِكُمْ   وَقُلْتُ لَكُمْ يا آلَ ثَعْلَبَةَ اعْلَمُوا[36]

عَصَيْتُمْ ذَوِي أَحْلاَمِكُمْ وَأَطَعْتُمُ   ضُجَيْماً، وأَمْرُ ابْنِ اللَّقِيطَةِ أَشْأَمُ[37]

= وقوله: «سِلاَلاً» تصحيف ـ وطَرَّحت أهلَك: رَمَيْتَ بهم. وشتًّى: مُتَفَرِّقُون. والشِّمال المنزلة الخسيسة، قال ابن منظور: «والعرب تقول: فلان عندي باليمين، أي بمنزلة حسنة، وإذا خَسَّت منزلته قالوا: أنت عندي بالشِّمال» اللسان (شمل). والشُّلال: القوم المُتَفَرِّقون.

(32) في الوافي بالوفيات: «لا تَغْبِنَنْ». وفي مجالس ثعلب، والخزانة: «بَيْعَتِي» وفي العقد الفريد: «بِعْتُ مَالِي وأَهْلِي».

(33) قال أبو محمد: «كان خالد بن الوليد بعث ضراراً في خيل على البعوضة ـ أرض لبني تميم ـ فقتل عليها مالكَ بن نويرة، وقاتل يومئذ ضرار قتالاً شديداً، فقال في ذلك، وبلغه ارتداد قومه من بني أسد: الأبيات» فرحة الأديب؛ 114. ولم يرد البيت السابع في فرحة الأديب، وأضفته بترتيبه عن تاريخ الطبري 3:297.

(34) في السيرافي: «مَحْرَمْ» بسكون الميم ـ والمَحْرَم: ما لا يَحِلُّ استِحْلاَله، وجمعه مَحارِم.

(35) في السيرافي: «وَأَعْلَمُ عِلْمَ الحَقِّ أَنْ قَدْ. . . أو تُقَدَّمْ» ـ والتفعيلة الأخيرة في رواية السيرافي للبيتين 1، 2 «فعولن»، ولا تستقيم هذه الرواية مع رواية سائر الأبيات والتفعيلة الأخيرة فيها: «مفاعلن». واستأخِرُوا، أي؛ تأخَّرُوا.

(36) قال الغندجاني: «وقوله: يا آل ثَعْلَبة، أراد ثَعْلَبَة الحَلاَّف بن دُودَان ابن أسد» فرحة الأديب: 115.

(37) في معجم البلدان: ذَوِي أَلْبَابِكُمْ» ـ وقال الغندجاني: «ضُجَيم: هو طُلَيْحة بن خُويلد، وكانت أمه حِمْيَرِيَّة أخِيذَة. وابن اللَّقِيطة: عُيَيْنَة بن حِصْن الفَزَارِي» فرحة الأديب: 115.

وَقَـدْ بَعَثُوا وَفْداً إلى أَهْلِ دُومَـةٍ فَقُبِّـحَ مِـنْ وَفْـدٍ وَمَنْ يَتَـمَّمُ[38]
وَلَـوْ سَـأَلْتَ عَنَّـا جَنُوبُ لَخُبِّـرَتْ عَشِيَّـةَ سَالَتْ عَقْـرَبَاءُ بِهَـا الدَّمُ[39]
وَسَـالَ بِفَرْعِ الـوَادِ حَتَّى تَـرَقْـرَقَتْ حِجَـارَتُه فيهـا مِنَ القَوْمِ بِالدَّمِ[40]
عَشِيَّـةَ لا تُغْنِي الـرِّمَـاحُ مَكَـانَهَـا ولا النَّبْـلُ إلاّ المَشْرِفِيُّ المُصَمِّمُ[41]
فَـإِنْ تَبْـتَغِي الكُفَّـارَ غَيْـرَ مُنِيبَـةٍ جَنُوبُ فَإِنِّي تَابِعُ الدِّينِ فاعْلَمُوا[42]
أُقَـاتِـلُ إِذْ كَـانَ القِتَـالُ غَنِيمَـةً وَلَلَّهُ بِـالعَبْـدِ المُجَـاهِـدِ أَعْلَمُ[43]

(10)

في حماسة البحتري (115):

«من الطويل»

رَأَيْتُ رِجَـالاً يَـظْلِمُـونَ تَسَتُّراً وَتَـظْلِمُ ظُلْمـاً لا أَبـا لَـكَ بَـادِيَـا

---

(38) روايته في معجم البلدان:
وَقَـدْ يَمَّمُـوا جَيْشـاً إلى أَرْضِ دُومَـةٍ فَقُبِّـحَ مِـنْ وَفْـدٍ ومَـا قَـدْ تَيَـمَّمُـوا
ودُومَة: هي دُومَة الجَنْدَل، وهي حِصْن وقرى بين الشام والمدينة قرب جبل طَيء. انظر معجم البلدان 2: 487. ويَتَيَمَّم: يَقْصِد.

(39) في السيرافي: «فَلَوْ». وفي الطبري، ومعجم البلدان: «وَلَوْ سُئِلَتْ عَنَّا جَنُوبُ لأَخْبَرَتْ... عَقْرَباءُ ومَلْهَمُ». وفي السيرافي: «مِنَ الدَّمِ» ـ وجَنُوب: امرأة. وعقرباء: أرض باليمامة. انظر معجم البلدان 4: 135. ومَلْهَم: قرية من قرى اليمامة لبني يَشْكُر وأخلاط من بني بكر. انظر معجم البلدان 5: 195.

(40) في البيت إقواء. وقوله «الوَادِ»: حذفت الياء واجتزىء بالكسرة عنها لضرورة الشعر، وهذا جائز. انظر ضرائر الشعر: 120. وفرع الوادي: أعلاه.

(41) في المفضليات: «المُصَمَّم»، بفتح الميم المشددة، تصحيف ـ والسَّيف المَشْرَفي: المنسوب إلى مَشَارِف، وهي قرى من أرض العرب تدنو من الريف. انظر اللسان (شرف). والمُصَمِّم من السيوف: الذي يمرّ في العظام، يقال: صَمَّمَ السيفُ، إذا مضى في العظم وقَطَعَه. والبيت شاهد نحوي على الاستثناء المنقطع على الإبدال على لغة بني تميم. انظر العيني 2: 147. وسيبويه 2: 343، والسيرافي 2: 128، والخزانة 3: 318.

(42) في الطبري: «غَيْرَ مُلِيمَةٍ». تصحيف وفي معجم البلدان: «غَيْرَ مَلِيَّةٍ» تصحيف. وفي الطبري، ومعجم البلدان: «تابِعُ الدِّينِ مُسْلِمُ» ـ وغَيْر مُنِيبَةٍ، أي: غير تائبة، والإنابة: الرجوع إلى الله بالتوبة.

(43) في الطبري، ومعجم البلدان: «أُجَاهِدُ إِذْ كانَ الجِهَادُ غَنِيمةً ولَلَّه بالمَرْءِ».

أَرَاكَ إذا لَمْ تَخْشَ أَشْرَسَ طَامِحاً   وَإنْ خِفْتَ أَغْضَبْتَ الجُفُونَ الجَوَاسِيَا[44]

الأشعار المنحولـة

ضِـرَار بـن الأَزْوَر

وهي من الشعر السقيم، تفرَّد بروايتها

كتاب «فتوح الشام»، المنسوب إلى الواقدي

وليـس لــه

(11)

في فتوح الشام (1: 182 – 183)[45]:

«من الطويل»

أَلَا فَـاحْمِلُوا نَحْوَ اللِّئَـامِ الكَوَاذِبِ   لِتَـرْوُوا سُيوفـاً مِنْ دِمَـاءِ الكَتَـائِبِ
وَرُدُّوا عن الدِّينِ المُعَظَّمِ في الوَرَى   وأَرْضُوا إِلَهَ العَـرْشِ رَبَّ المَوَاهِبِ
فَمَنْ كَـانَ مِنْكُمْ يَبْتَغِي عِتْقَ رَبِّـهِ   مِنَ النَّارِ في يَوْمِ الجَزَا وَالمَآرِبِ[46]
فَيَحْمِـلَ هَـذا اليَـوْمَ حَمْلَةَ ضَيْغَمٍ   ويُرْضِي رَسُولاً في الوَرَى غَيْرَ كَاذِبِ

(12)

في فتوح الشام (2: 144 – 145)[47]:

«من الطويل»

لَكَ الحَمْدُ يَا مَوْلَايَ في كُلِّ سَاعَةٍ   مُفَـرِّجَ أَحْـزَانِي وهَمِّي وكُـرْبَتِي

---

(44) الطَّامِح: المُرتفع المُفْرِط في تَكَبُّر، والطِّماح: الكِبْر والفخر. والجَوَاسي: المُتَرَدِّدَة، يقال: جَاسَ جَوْساً وجَوَسَاناً، إذا تَرَدَّد. وأراد: أنه إذا خاف أغضبَ جفونَه التي تطلب النَّومَ، أي لا ينام من شِدَّة الخوف.

(45) قيل إنه قال الأبيات في قتال جَبَلَة يوم مرج دابق. انظر فتوح الشام 1: 182. وهي من الشعر المتهم.

(46) قوله «الجَزَا»، أراد: «الجزاء» فقصر الممدود لضرورة الشعر، وهذا جائز، والنحويون مجمعون على جوازه، لما فيه من رد الاسم إلى أصله بحذف الزائد منه، انظر ضرائر الشعر: 116.

(47) قال صاحب الفتوح: «قال الراوي: ولَمَّا تخلَّص ضرار وأصحابه ـ من الأسر ـ ركب جواده عُرياناً =

فَقَدْ نِلْتُ ما أرْجُوه مِنْ كُلِّ رَاحَةٍ وجَمَّعْتَ شَمْلِي ثم أبْـرأْتَ عِـلَّتِي
سَأفْنِي كِلابَ الرُّومِ في كُلِّ مَعْرَكٍ وذَلِـكَ الـرَّحْمنِ أكْبَـرُ هِمَّتِـي
فَيَاوَيْلَ كَلْبِ الرُّومِ إنْ ظَفِرَتْ يَدِي به سَوْفَ أُصْلِيه الحُسَامَ بِنَقْمَتِي[48]
وأتْـرُكُهُمْ قَتْلَى جَمِيعاً على الثَّرَى كما رِمَّةٌ في الأَرْضِ مِنْ عُظْمِ ضَرْبَتِي

(13)

في فتوح الشام (2: 144)[49]:

«من الطويل»

أَلاَ بَـلِّغَـا قَـوْمِي وخَـوْلَـةَ أنَّـنِي أسِيرُ رَهِينٌ مُوثَقُ اليَـدِ بـالقَيْـدِ
وَحَوْلِي عُلوجُ الرُّومِ مِنْ كُلِّ كَافِرٍ وأصْبَحْتُ مَعْهُمْ لا أُعِيدُ ولا أُبْدِي
فَلَو أنَّنِي فَـوقَ المُحَجَّـلِ رَاكِبـاً وقائمُ حَدِّ العَضْبِ قَدْ مَلَكَتْ يَدِي[50]
لأَذْلَلْتُ جَمْـعَ الـرُّومِ إذلاَلَ نَقْمَـةٍ وأسْقَيْتُهُمْ وَسْطَ الوَغَى أعْظَم الكَدِّ
فَيَا قَلْبُ مُتْ هَمًّا وحُـزناً وحَسْـرَةً ويا دَمْعَ عَيْنِي كُنْ مَعِيناً على خَدِّي
فَلَوْ أنَّ أقْـواماً وخَـوْلَـةَ عِنْـدَنَـا وألْـزَمَ مـا كُنَّـا عَلَيْـهِ مِنَ العَهْـدِ
كَبَا بِي جَوادِي فانْتَبَذْتُ على الوَغَى وأصْبَحْتُ بالمَقْدُورِ لم أبْلِغَنْ قَصْدِي

(14)

في فتوح الشام (1: 186 – 187)[51]:

«من الطويل»

أَلاَ أيُّهـا الشَّخْصَـانِ بـاللّهِ بَلِّغَـا سَـلاَمِي إلى أهْلِي بِمَكَّةَ والحَجَـرْ

= وأخذ قناة كانت مطروحة وحمل على القوم وهو يقول الأبيات» فتوح الشام 2: 144. والأبيات من الشعر المتهم.

(48) في الأصل: «بِنَقْمَةٍ»، وكذا في بقية الطبعات.

(49) قيل إنه قال الأبيات وهو في الأسر في فتح مصر. انظر فتوح الشام 2:144. وهي من الشعر المتهم.

(50) في فتوح الشام: «فوق المَحْل»، والصواب من ط المطبعة العثمانية. وفي البيت خروج على أحكام الضرب، فهو في القصيدة «مفاعيلن» وفي هذا البيت «مفاعلن».

(51) قيل إنه أرسل هذه القصيدة إلى أمه في الحجاز، وهو أسير في بلاد الروم، قال صاحب فتوح =

تَلَقَّيْتُمَا مَا عِشْتُمَا أَلْفَ نِعْمَةٍ ... بِعِزٍّ وإِقْبَالٍ يَدُومُ مع النَّصْرِ
ولا ضَاعَ عِنْدَ اللّهِ ما تَصْنَعانِهِ ... فَقَدْ خَفَّ عَنِّي ما وَجَدْتُ مِنَ الضُّرِّ
بِصُنْعِكُمَا (قَدْ) نِلْتُ خَيْراً وَرَاحَةً ... كَذَلِكَ فِعْلُ الخَيْرِ بينَ الوَرَى يَجْرِي[52]
وَمَا بِي وَأَيْمُ اللّهِ مَوْتٌ وإِنَّما ... تَرَكْتُ عَجُوزاً في المَهَامِهِ والقَفْرِ[53]
ضَعِيفَةَ حَالٍ مَالَها مِنْ جَلاَدَةٍ ... عَلَى نَائِبَاتِ الحَادِثَاتِ الَّتِي تَجْرِي
تَعَوَّدَهَا حُبُّ القِفَارِ مُقِيمَةً ... على الشِّيحِ والقَيْصُومِ والنَّبْتِ والزَّهْرِ
وَكُنْتُ لها رُكْناً تَعَذَّرَ حَالُهُ ... وَأُكْرِمُها جَهْدِي وإِنْ مَسَّنِي فَقْرِي[54]
وأُطْعِمُهَا مِنْ صَيْدِ كَفِّي أَرْنَباً ... مِنَ الوَحْشِ واليُرْبُوعِ والظَّبْيِ والصَّقْرِ[55]
مِنَ الضَّبِّ والغِزْلاَنِ والبَهْمِ بَعْدَهُ ... مَعَ البَقَرِ الوَحْشِ المُقِيمَاتِ في البَرِّ[56]
وَأَحْمِي حِمَاها أَنْ تُضَامَ وَلَمْ أَزَلْ ... لها نَاصِراً في مَوْقِفِ الخَيْرِ والشَّرِّ[57]
وإِنِّي أَرَدْتُ اللّهَ لا شيءَ غَيْرَهُ ... وجاهدْتُ في جَيشِ المَلاعِينِ بالسُّمْرِ
وأَرْضَيْتُ خَيْرَ الخَلْقِ أَعْنِي مُحمّداً ... لَعَلِّي أَنالُ الفَوْزَ في مَوْقِفِ الحَشْرِ
فَمَنْ خَافَ يَوْمَ الحَشْرِ أرضى إلهَهُ ... وَقَاتَلَ عُبَّادَ الصَّلِيبِ بَنِي الكُفْرِ
كَذَا جُلْتُ يَوْمَ الحَرْبِ في كُلِّ كافِرٍ ... وجَنْدَلْتُه بالطَّعْنِ في الكَرِّ والفَرِّ
تَقُولُ وَقَدْ حَانَ الفِرَاقُ لِحينِهِ ... أَلَا يَا أَخِي مالي على البَيْنِ مِنْ صَبْرِ

الشام: «فلما استراح في الليل قال: بالله عليكما اكتبا عني ما أقول لكما، فكتب عنه ابن يوقنا وهو يملي له ويكتب حرفاً بحرف شعراً: القصيدة» فتوح الشام 1: 186. وهي من الشعر المتهم.

(52) (قَدْ): ليست في فتوح الشام، وبها يستقيم الوزن.

(53) في فتوح الشام: «مَوْتَى»، تصحيف ـ وقطع همزة الوصل في الحشو، وهذا غير جائز، ويجوز قطعها في أول النصف الثاني من البيت لأن مقتضى النصف الأول الوقف، ويقبح إذا لم يتم الكلام في النصف الأول. انظر عبث الوليد: 217 - 218.

(54) تعذّر، أي: تعثّر.

(55) في فتوح الشام ط العثمانية: «كَفِّي أَرَانِباً».

(56) في طبعات فتوح الشام: «البَهْتِ» تحريف، ولعل الصواب ما أثبت.

(57) في فتوح الشام: «وأَحْمِي حِماً» تحريف. والصواب من طبعة المطبعة العثمانية.

أَلَا يـا أَخِي هذا الفِـرَاقُ فَمَنْ لَنَا ... بِحُسْنِ رُجُوعٍ قَادِمٍ مِنْكَ بالبِشْرِ[58]
إذا سَافَرَ الإنسانُ عن أَرْضِ أَهْلِهِ ... فإمّا رجوعٌ أو هَلاكٌ مَـدَى الدَّهْـرِ
أَلَا أَبْلِغَـاهـا عن أخيهـا تَـحِيَّـةً ... وقُولا غَريبٌ مات في قَبْضَةِ الكُفْرِ
جَـرِيحٌ طَـرِيحٌ بـالسُّيُـوفِ مُشَـرَّحٌ ... على نُصْرَةِ الإسلامِ والطَّاهر الطُّهْرِ
ألا يَـا حَـمَامـاتِ الأَرَاكِ تَحَمَّلِي ... رِسَالَـةَ صَبٍّ لا يَفِيقُ مِنَ السُّكْـرِ
حَمَـائِمَ نَجْـدٍ بَلِّغي قَـولَ شَـائِقٍ ... إلى عَسْكَـرِ الإسلامِ والسَّـادَةِ الغُرِّ
وقَـولي ضِـرَارٌ في القيـود مُكَبَّـلٌ ... بَعيدٌ عن الأَوْطَـانِ في بَلَدٍ وَعْـرِ
حَمَـائِمَ نَجْـدٍ اسْمَعِي قَـوْلَ مُفْـرَدٍ ... غَـرِيبٍ كَئِيبٍ وهو في ذِلَّـةِ الأَسْرِ
وإنْ سَـأَلَتْ عَنّي الأَحِبَّـةُ خَبِّـرِي ... بـأَنَّ دُموعي كـالسَّحَـابِ وكَـالقَـطْرِ
حَمَـائِمَ نَجْـدٍ خَبِّـرِي الأُخْتَ أَنَّنِي ... قُتِلْتُ بِحَـدِّ المُـرهَفَـاتِ من البُتْـرِ
حَمَـائِمَ نَجْدٍ عَـدِّدي عِنْدَ مَـوْطِنِي ... وقولي ضِرارٌ قَد يَحِنُّ إلى الوَكْرِ[59]
وَقُـولِي لَهُـمْ إنِّي أَسِيـرٌ مُقَيَّـدٌ ... لَـهُ عِلَّةٌ بين الجَـوَانِـحِ والصَّـدْرِ
لَـهُ مِنْ عِدَادِ العُمْـرِ عَشْـرٌ وسَبْعَـةٌ ... وَواحِـدَةٌ عِنْـدَ الحِسَـابِ بـلا نُكْـرِ
وفي خَـدِّه خَـالٌ مَحَتْـهُ مَـدَامِـعٌ ... على فَقْـدِ أَوْطَانٍ وكَسْـرٍ بلا جَبْـرِ
مَضَى سَـائِراً يَبْغِي الجِهَـادَ تَطَوُّعـاً ... فَـوَافَـاهُ أَبْنَـاءُ اللِّئَـامِ على غَـدْرِ
أَلَا فَـادْفِنَـانِي بَـارَكَ اللّهُ فِيكُمَـا ... أَلا واكْتُبَـا: هذا الغَرِيبُ عَلَى قَبْرِي
أَلَا يَـا حَمَامَـاتِ الحَطِيمِ وزَمْـزَمٍ ... أَلَا خَبِّـرَا أُمِّي ودُلاّ على أَمْرِي[60]
عَسَى تَسْمَـحُ الأَيَّـامُ مِنّـا بِـزَوْرَةٍ ... لِقَلْبٍ غَـريبٍ لا يُـرَامُ مِنَ الفِكْـرِ

---

(58) في فتوح الشام: «قَارِم» تحريف، والصواب من طبعة المطبعة العثمانية.

(59) في فتوح الشام: «عِنْدِي مَوْطِنِي»، تصحيف، والصواب من طبعة المطبعة العثمانية.

(60) الحَطِيم: موضع بمكة، هو ما بين الرُّكْن الأسود إلى الباب إلى المقام حيث يتحطَّم الناس للدعاء، انظر معجم البلدان 273:2.

(15)

في فتوح الشام (1: 24)[61]:

«من الرجز»

المَــوْتُ حَقٌّ أَيْنَ لِي مِنْهُ المَفَــرْ   وجَنَّـةُ الفِـرْدَوْسِ خَيْــرُ المُسْتَقَرْ[62]
هَذَا قِتَالِي فـاشْهَدُوا يَـا مَنْ حَضَرْ   وكُـلُّ هـذا في رِضَــا رَبِّ البَشَـرْ

(16)

في فتوح الشام (2: 189)[63]:

«من البسيط»

الجِنُّ تَفْزَعُ يومَ الحَرْبِ مِنْ فَزَعِي   إذا أَتَيْتُ إلى الهَيْجَا بِـلا جَــزَعِ
يا وَيْلَ مَنْ صَنَعَ الأَرْصَادَ يَخْـدَعُنا   ونحنُ جُرثُومَـةُ الإمْكَارِ والخِدَعِ[64]
لأُرْضِيَـنَّ إلٰـهِي فـي جِهَــادِهِـمُ   وقَتْـلِ أَبْطَالِهِمْ بـالسَّيْفِ والدِّرَعِ[65]
يا وَيْلَ كَلْبِ العِدَا البَطْلُوسِ إنْ وَقَعَتْ   عَيْنِي عَلَيْـهِ لأُرْدِيــهِ إلى النَّــزَعِ
عَيْبٌ عَلَيَّ إذا مــا أَلْتَقِيــه هُـنَــا   وأَفْلِقُ الـرَّأْسَ مِنهُ غَيْـرَ مُرْتَدِعِ[66]

(17)

في فتوح الشام (2: 182)[67]:

«من الوافر»

سَـأَضْرِبُ فِي العُلُوجِ بِكُـلِّ عَضْبٍ   شَـدِيـدِ البَـاسِ ذي حَـدٍّ صَقِيـلِ

---

(61) قيل إنه قال الأبيات يوم بيت لهيا، لما عطفت عليه مواكب الروم من كل جانب. انظر فتوح الشام: 23 – 24. وهما من الشعر المتهم.

(62) قوله «المَفَرْ» و«المُسْتَقَرْ»: خفف المشدد في القوافي، وهذا جائز. انظر ضرائر الشعر: 132.

(63) قيل إنه لما فتح المسلمون باب مدينة البهنسا،بعد حصار طويل، كان أول من دخل ضرار وهو ينشد؛ الأبيات. انظر فتوح الشام 2: 189. وهي من الشعر المتهم.

(64) قوله «الإمكار»، أراد: المَكْر، وهي لفظة عامية.

(65) قوله «الدِّرَع»، أراد: الدِّرْع، فحرك الساكن لضرورة الشعر، وهذا جائز. انظر ضرائر الشعر: 17.

(66) في الأصل: «مَا لقِيتُهُ» تحريف، ولا يستقيم الوزن، والصواب من ط العثمانية.

(67) قيل إنه قال الأبيات لما كان المسلمون محاصرين البهنسا. انظر فتوح الشام 182:2. وهي من الشعر المتهم.

وَأُضْـرِمُ فـي عُـلُوِّ الـبَـابِ نَـاراً   وأرْمي القَـوْمَ بـالخَـطْبِ الجَلِيـلِ
وأتْـرُكُ دَارَهُـمْ مِـنْـهُـمْ خَـرَابـاً   وَلَمْ أُمْهِـلْ بِـذِي شَـجٍّ كَفِيلاً[68]
فَـوَيْـلٌ ثُـمَّ وَيْـلٌ ثـم وَيْـلٌ   لَـهُمْ مِنِّي بِمُشْتَـدِّ الـعَـوِيـلِ
سَـأَقْتُلُ كُـلَّ بَـاغٍ كَـان مَعْهُمْ   بِحَـدِّ السَّيْفِ والبَـاعِ الـطَّوِيـلِ

(18)

في فتوح الشام (2: 148)[69]:

«من الكامل»

عَلَيْـكَ رَبِّي في الأُمُـورِ المُتَّكَـلْ   إغْفِرْ ذُنُوبِي إنْ دَنَـا مِنَّا الأَجَلْ[70]
يَـا رَبِّ وَفِّقْنِي إلى خَيْرِ العَمَـلْ   وَعَنِّي امْحِ سَيِّدِي كُـلَّ الزَّلَلْ[71]
أَنَـا ضِـرَارُ الفَـارِسُ القَـرْمُ البَـطَلْ   بَاعِي على الأَعْدَاءِ أضحى المُتَّصِلْ[72]
أَقْمَعْ بِسَيْفِي الرُّومَ حَتَّى يَضْمَحِـلْ   مَالِي سِوَاكَ في الأُمُـورِ مِنْ أَمَلْ[73]

---

(68) في البيت إقواء. وفي فتوح الشام: «كَفِيلِ»، تصحيف. وشَجّ: واد بين مصر والمدينة. انظر معجم البلدان 3: 325. وقوله «كَفِيلاً»، أراد: كِفْلاً، فاشتق للمسمى من اسمه اسماً آخر وأوقعه عليه بدل اسمه لضرورة الشعر، وهذا جائز. انظر ضرائر الشعر: 239. والكِفْلُ من الرِّجال: الذي يكون في مؤخَّر الحرب، إنما همّه في التأخر والفرار، وجمعه أكْفَال.

(69) قيل إنه قال الأبيات في فتوح مصر. انظر فتوح الشام 2:148.

(70) في التفعيلة الأولى وقص،وهذا جائز في الكامل. انظر الكافي للتبريزي: 64. وقوله: «إغْفِر»: قطع همزة الوصل في أول النصف الثاني، وهذا جائز لأن مقتضى النصف الأول موضع وقف. انظر عبث الوليد؛ 217.

(71) في التفعيلة الأولى من عجز البيت وقص، وهذا جائز في الكامل.

(72) في التفعيلة الأولى وقص. وقوله «أَنَا»: أثبت ألفها في الوصل، لضرورة الشعر، وهذا جائز. انظر الضرائر: 49. وقوله «ضِرَارُ»: ترك صرف ما ينصرف، وفيه خلاف أجازه الكوفيون وبعض البصريين ومنعه أكثر البصريين. انظر الضرائر: 101.

(73) قوله «أَقْمَعْ»: حذف علامة الإعراب من الحرف الصحيح لضروزة الشعر، وهذا جائز. انظر الضرائر: 93.

(19)

في فتوح الشام (152:2)[74]:

«من الطويل»

لَقَدْ مَلَكَتْ يَدِي سِنَانَاً وصَارِماً   أَذَلُّ عُـدَاةَ السُّوءِ أَنْ جِئْتُ قَـادِمـا

وَأَترُكُهُمْ شِبْهَ الـرُّخَـامِ إذا مَشَى   عليه شُجَاعٌ لا يَـزَالُ مُصَـادِمَـا

وإلاّ كَـأَغْنَـام مَضَيْـنَ بِـقَـفْـرَةٍ   وأَصْبَحَ مَوْلاهَـا عَنِ السَّعْيِ نَائِمـاً

وَقَـدْ مَلَكَ اللَّيْثُ الغَضَنْفَرُ جَمْعَهـا   وَأَصْبَـحَ فِيهَـا بـالمَخَـالِبِ حَـاطِمَـا

التخريج

(1)

1 - 3   في معجم البلدان 3: 425.

(2)

1 - 2   في الحماسة للبحتري: 115.

(3)

1 - 4   في الحماسة للبحتري: 54.

(4)

1 - 2   في معجم البلدان 3: 203، و3: 211.

(5)

1 - 3   في الأغاني 13: 25.

(6)

1 - 2   في معجم ما استعجم 1: 181. وفي الوحشيات: 71، لبشر بن قطبة الفقعسي:
1، 7   في نسب قريش: 321، لرجل من بني أسد.
3   في فتوح البلدان: 343، ومعجم البلدان 1: 332، والأوائل 1: 219.
4 - 7   في شرح الحماسة للتبريزي 1: 343 - 344، منسوبة إلى «آخر من بني أسد».

(74) قيل إنه قال الأبيات يوم مرج دهشور، وهو يوم من أيام المسلمين في فتوحات مصر. انظر فتوح الشام 2: 150 وما بعدها. والأبيات من الشعر المتهم.

4، 5 في الحماسة للبحتري: 10، لمعقل بن جوشن الأسدي. وفي شرح الحماسة للمرزوقي 1: 365 - 366، والتذكرة السعدية: 99 - 100، والمثل السائر 1: 381، دون نسبة.

4 في المستقصى 2: 125.

(7)

1 - 5 في أسماء الخيل للغندجاني: 222.

(8)

1 - 4 في أسد الغابة 3: 39، والاستيعاب 2: 203، والإصابة 2: 200. وفي مجالس ثعلب 2: 491، لعبد العزيز بن الأزور الأسدي.

1، 2، 4 في الخزانة 3: 325 - 326، وأسماء الخيل لابن الأعرابي: 39. ودون نسبة في العقد الفريد 5: 276.

3، 1 في أسد الغابة 3: 334، لعبد بن الأزور، وقيل لضرار بن الأزور.

1، 4 في الوافي بالوفيات 16: 363.

1 في المحبر: 87.

(9)

1 - 6، 8 - 10 في فرحة الأديب: 114 - 115، والخزانة 3: 319.

2، 1 في شرح أبيات سيبويه للسيرافي 2: 343.

4، 5 في معجم البلدان 2: 489.

6 - 10 في تاريخ الطبري 3: 297، ومعجم البلدان 4: 135.

6، 8 في شرح أبيات سيبويه للسيرافي 2: 128.

8، 10 في شرح الشواهد للعيني 2: 147.

8 في المفضليات: ٥٦، للحُصَين بن الحمام المُرِّيّ، من قصيدة عدتها اثنان وأربعون بيتاً، وهو البيت العاشر. ودون نسبة، في سيبويه 2: 325، وشرح الأشموني 2: 147. وذكر صاحب الخزانة أن هذا البيت ورد في شعرين أحدهما مرفوعه وذكر شعر ضرار والثاني منصوبه وساق أبياتاً من مفضلية الحصين بن الحمام. انظر الخزانة 3: 318 وما بعدها.

(10)

1 - 2 في الحماسة للبحتري: 115

(11)

1 - 4 في فتوح الشام 1: 182 - 183.

(12)

1 - 5 في فتوح الشام 2: 144 - 145.

(13)

1 - 7 في فتوح الشام 2: 144.

(14)

1 - 34 في فتوح الشام 1: 186 - 187.

(15)

1 - 4 في فتوح الشام 1: 24.

(16)

1 - 5 في فتوح الشام 2: 189.

(17)

1 - 5 في فتوح الشام 2: 182.

(18)

1 - 4 في فتوح الشام 2: 148.

(19)

1 - 4 في فتوح الشام 2: 152.

المصادر

- الاستيعاب لابن عبد البر (بهامش الإصابة) المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 1358 هـ.
- أسد الغابة، لابن الأثير، المكتبة الإسلامية، طهران، بلا تاريخ.
- أسماء خيل العرب وفرسانها، لابن الأعرابي، تحقيق د. نوري حمود القيسي وحاتم الضامن مطبعة المجمع العلمي العراقي، 1405 هـ.
- أسماء خيل العرب وأنسابها وذكر فرسانها، للأسود الغندجاني، تحقيق د. محمد علي سلطاني، مؤسسة الرسالة، دمشق، بلا تاريخ.
- الإصابة، لابن حجر، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 1358 هـ.
- الأغاني، لأبي الفرج الأصفهاني، ط دار الكتب المصرية، الطبعة الأولى، 1935 م.
- الأنوار ومحاسن الأشعار، للشمشاطي، تحقيق محمد يوسف، مطبعة حكومة الكويت، 1397 هـ.
- الأوائل، لأبي هلال العسكري، تحقيق محمد المصري، وزارة الثقافة، دمشق، 1975 م.
- البيان والتبيين، للجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة 1367 هـ.
- تاريخ ابن خلدون، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1956 م.
- تاريخ الرسل والملوك، للطبري، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، دار المعارف بمصر، 1973 م.
- التذكرة السعدية، للعبيدي، تحقيق عبدالله الجبوري، مطابع النعمان بالنجف، 1931 م.

- التعازي والمراثي، للمبرِّد، تحقيق محمد الديباجي، مجمع اللغة العربية بدمشق، 1396 هـ.
- جمهرة أنساب العرب، لابن حزم، تحقيق عبد السلام هارون، دار المعارف بمصر، 1382 هـ.
- جمهرة النسب، لابن الكلبي، تحقيق محمد فردوس العظم، دمشق.
- الحماسة للبحتري، تحقيق لويس شيخو، المكتب الشرقي، بيروت، 1910 م.
- خزانة الأدب، للبغدادي، تحقيق عبد السلام هارون، دار الكاتب العربي بالقاهرة 1357 هـ.
- شرح حماسة أبي تمام، للتبريزي، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة حجازي بالقاهرة، 1357 هـ.
- شرح حماسة أبي تمام، للمرزوقي، تحقيق أحمد أمين وعبد السلام هارون، مطبعة لجنة التأليف، الطبعة الأولى، القاهرة، 1372 هـ.
- ضرائر الشعر، لابن عصفور، تحقيق السيد ابراهيم محمد، ط 1، دار الأندلس، بيروت، 1980 م.
- العقد الفريد، لابن عبد ربه، تحقيق أحمد أمين ورفاقه، ط 3، مطبعة لجنة التأليف، القاهرة، 1384 هـ.
- فتوح البلدان، للبلاذري، تحقيق عبد الله أنيس وعمر أنيس، دار النشر للجامعيين بيروت، 1377. هـ.
- فتوح الشام، منسوب للواقدي، المكتبة الشعبية، بيروت، دون تاريخ.
- فرحة الأديب، للأسود الغندجاني، تحقيق د. محمد علي سلطاني، دار قتيبة، دمشق، 1401 هـ.
- الكامل لابن الأثير، إدارة الطباعة المنيرية، ط 1، 1348 هـ.
- لسان العرب، لابن منظور، طبعة دار المعارف بمصر.
- المثل السائر، لضياء الدين بن الأثير، تحقيق محمد الحوفي وبدوي طبانة، مطبعة نهضة مصر، 1380 هـ.
- مجالس ثعلب، لأبي العباس ثعلب، تحقيق عبد السلام هارون، دار المعارف بمصر 1380 هـ.
- المحبر، لابن حبيب، تصحيح إيلزة ليختن شتيتر، المكتب التجاري، بيروت، بلا تاريخ.
- المستقصى في أمثال العرب، للزمخشري، دار الكتب العلمية، بيروت، 1397 هـ.
- معجم البلدان، لياقوت الحموي، دار صادر، بيروت، 1374 هـ.
- معجم الشعراء، للمرزباني، تحقيق عبد الستار فراج، طبعة مصورة، مكتبة النوري بدمشق، بلا تاريخ.
- معجم ما استعجم، للبكري، تحقيق مصطفى السقا، لجنة التأليف، القاهرة، 1945 م.
- نسب قريش، للمصعب الزبيري، تصحيح إ. ليفي بروفنسال، دار المعارف للطباعة، القاهرة، 1953 م.
- الوافي بالوفيات، لابن أيبك الصفدي، دار النشر شتايز بفيسبادن، مطابع مركز الطباعة الحديثة، بيروت، 1402 هـ.
- الوحشيات، لأبي تمام، تحقيق عبد العزيز الميمني، دار المعارف بمصر، 1963 م.

النثر الفني الجاهلي في ميزان النقد

الدكتور: أحمد سالم الديب
جامعة الفاتح - الجماهيرية العظمى

قبل الحديث عن النثر الفني يجب أن نطرح سؤالاً عن ماهية ذلك النثر يكون في الإجابة عليه تحديد له يميزه عن فنون القول وضروبه، فنقول: ما المراد بالنثر وربما التبست في أذهان بعض الدارسين بالنثر الذي نريده كما وقع ذلك بين (جوردان) (Jordan) وأستاذه حين سأله قائلاً: إني أريد أن ألقي إليك سراً، فقال له أستاذه؛ هات. فقال: إني أريد أن أكتب بطاقة لسيدة جميلة، وأريد أن أستعين بك عليها، فقال له أستاذه: لك ذلك، هل تريد شعراً؟ فيقول كلا هل تريد نثراً؟ فيقول كلا فيقول له أستاذه: ومع ذلك فلا بد أن تختار إما شعراً وإما نثراً، لأن الكلام لا يمكن أن يكون إلا شعراً أو نثراً، فيقول له جوردان: وإذن فعندما أطلب إلى خادمي أن يناولني قلنسوتي أو حذائي فأنا أقول النثر؟ فيقول له الأستاذ: نعم، فيقول: يا للعجب، إذاً فأنا أتكلم النثر منذ أربعين سنة ولا أدري[1].

فهذا النوع من الفهم للنثر الفني غير صحيح لما فيه من الخلط بين ضروب

(1) من حديث الشعر والنثر ص 21/ طه حسين.

النثر، وربما كان من نافلة القول أيضاً أن نقسم الكلام أولاً إلى موزون مقفى، وإلى كلام ليس بموزون ولا مقفى فالأول الشعر والثاني النثر، والنثر منه العادي، وهو ذلك اللون من الكلام الذي يستعمله الناس في مخاطباتهم اليومية، ويتبادلونه فيما بينهم عند قضاء حاجاتهم الحياتية العادية المألوفة، وهذا لا يتكلف فيه صاحبه اختيار لفظ ولا انتقاء معنى، ولا معاناة صياغة، وإنما يلقى مجرداً عن تلك العوامل الجمالية والفنية، وكثيراً ما يكون باللهجة العامية.

ومنه العلمي: وهذا اللون من النثر يستخدم في البحث العلمي وتحقيق مسائله وقضاياه بعبارة دقيقة محددة ذات مدلول علمي واحد صريح بعيد عن الصناعة والعاطفة والمجاز.

أما النوع الثالث من النثر فهو النثر الفني، وهو ما اعتمد على انتقاء اللفظ واختيار العبارة، وحسن السبك وجمال الصياغة، وروعة الأسلوب، وجلال المعنى، وبهذه العوامل يكون أثره في النفوس والعواطف قوياً مؤثراً، وهذا النوع من النثر البليغ هو الذي فسر به الجاحظ مقصد العتابي من كلامه. فقال: والعتابي حين زعم أن كل من أفهمك حاجته فهو بليغ، لم يعن أن كل من أفهمنا من معاشر المولدين والبلديين قصده ومعناه بالكلام الملحون، والمعدول عن جهته والمصروف عن حقه أنه محكوم له بالبلاغة كيف كان[2] وهذا النوع الأخير هو المراد بين قسميه في هذه الدراسة. وبعد هذه الإلمامة الموجزة بضروب النثر يرد علينا سؤال هو: هل كان لعرب العصر الجاهلي نثر فني؟.

وللإجابة على هذا السؤال يجب أن نعرض لآراء بعض الدارسين لأدب ما قبل البعثة المحمدية، على صاحبها أفضل الصلاة وأزكى التسليم، حيث نجدهم قد اختلفوا في الإجابة ما بين ناف لوجود مثل ذلك النثر، وبين مثبت له.

وممن نفوا وجوده المستشرق الفرنسي (المسيو مرسيه) الذي ذهب إلى القول: بأنه لم يكن للعرب قبل مجيء الإسلام وجود أدبي في مجال النثر الفني، ذلك لأن العرب في الجاهلية كانوا يعيشون عيشة أولية، والحياة الأولية لا توجب النثر الفني لأنه

(2) ص 161 ج 1 البيان والتبيين.

لغة العقل وقد تسمح بالشعر لأنه لغة العاطفة والخيال[3]، والواقع أن هذا الرأي الذي أعلنه (مرسيه) في محاضراته التي كان يلقيها على طلاب (مدرسة اللغات الشرقية) بباريس بعيد كل البعد عن الواقع والصدق لأنه قائم على خطأ في تصور طبيعة حياة العرب، لا سيما الجانب العقلي والحضاري منها حين ذهب إلى تفسير حياتهم بالسذاجة والأولية والجهل حتى بأخص خصائصهم، وهي القدرة على البيان، ناسياً أو متناسياً أن العرب من أقدر الأمم على الفصاحة وفن القول والارتجال وحضور البديهة[4]، والبيان معجزتهم وحجتهم أيضاً وهما يقومان على بلاغة المنطق والعقل المتمثلين في القرآن الكريم **﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم﴾**[5] ولا معنى للتبيين إلا إذا كانوا على حال تؤهلهم لفهم ذلك المستوى من البيان القرآني الرفيع.

وقد نسي أو تناسى أيضاً أن ما ورثناه عن عرب العصر الجاهلي من فصيح ألفاظ اللغة وصحيحها سواء ما استعملوه منها في الماديات أو ما استعملوه في المعاني هو مظهر من مظاهر الحياة العقلية عندهم، لأن لغة كل أمة في كل عصر تدل على مدى تفكيرها ورجاحة عقلها. بل وثقافتها وحضارتها كذلك، فإذا أمكننا القيام بحصر معجم ألفاظ لغة أمة ما لمعرفة ما استعملته منها فإننا سنعرف عن طريق ذلك الأشياء التي كانت قد عرفتها بالفعل والأشياء التي لم تعرفها. ومما لا مجال فيه لشك أن الألفاظ في كل لغة لم توضع دفعة واحدة، وإنما يوضع منها على قدر الحاجة فكلما ظهرت أشياء جديدة وضعت لها ألفاظ جديدة، وهذا يضع في أيدينا دليلاً قوياً على أن اللغة إنما تنمو وترتقي تبعاً لارتقاء الأمة وتطورها العقلي والثقافي، ولغة العرب من أثرى لغات العالم وأغناها بالألفاظ، فقد وسعت كتاب الله لفظاً وغاية، ومن ارتاب فلينظر في أي معجم من معاجمها، إذن فهي دليل قوي على قدرة ذلك العقل المبدع في اللغة والترسل لدى عرب الجزيرة، وبالتالي فهي حجة دامغة لكشف الزيف الذي ذهب إليه ذلك المستشرق، وهي لغة حضارية تدل على أن أصحابها كانوا كذلك.

---

(3) النثر الفني ص 33 ج 1. زكي مبارك.

(4) انظر ص 98 وما بعدها ج 1. البيان والتبيين للجاحظ.

(5) جزء من آية 4 سورة ابراهيم.

في العصر الحديث نقول: إن الطب تقدم فاكتشف أنواعاً من الأمراض، ولا بد أن يضع لها الأطباء أسماء مناسبة، وأن يقترحوا لها دواء أيضاً، وهذا دليل على تحضر إنسان هذا العصر، وعليه خذ مثلاً ما اكتشفه العرب منذ ذلك التاريخ من الأمراض ووضعوا لها الألفاظ المناسبة للدلالة عليها، قالوا: فإذا كان الوجع في الرأس فهو الصّداع، فإذا كان في شق الرأس فهو شقيقة، فإذا كان في العين فهو عائر أو رمد ـ فإذا كان في اللسان فهو قلاع، فإذا كان في الحلق فهو عذرة وذبحة، فإذا كان في العنق من قلق وساد أو غيره فهو لبن واجل، فهو قداد، فإذا كان في المفاصل واليدين فهو رثية، فإذا كان في الجسد كله فهو رداع... فإذا كان في الظهر فهو خزرة.. فإذا كان في المثانة فهو حصاة، وهي حجر يتولد فيها من خلط غليظ يستحجر)[6]. وهذا مثل آخر من ضروب الثياب عرفتها العرب، قالوا: السحل من القطن، الحرير من الأبريسم، الخنيف ما غلظ من الكتان، والشّرب ما رق منه، الرّدن ما غلظ من الخز، والسّكب ما رق منه، واللّبادة من اللّبود،... الغلالة ثوب رقيق يلبس تحت ثوب صفيق، المبذلة ثوب يبتذله الرجل في منزله، المبدع ثوب يجعل وقاية لغيره، السّدوس والسّاج الطّيلسان، المنامة والقرطف والقطيفة ما يتدثّر به من ثياب النوم، الشّعار ما يلي الجسد، الدّثار ما يلي الشعار الرّدن، الخز، السرّق، الحرير الرّقم والعقم والعقل: ضروب من الوشي. الريطة ملاءة ليست بلفقين إنما هو نسج واحد..[7] ولعل فيما أوردناه دليلاً صادقاً على أن هذه اللغة لم تكن لغة قوم يعيشون عيشة أولية وبعقل متخلف عاجز عن إدراك معنى الأشياء كما يدعي (مرسيه) ومن على شاكلته، وإنما هي لغة أنشأتها عقول رصينة، ومحصتها تجارب وحضارات عربية عريقة نحيل القارىء الكريم إلى مصادرها في كتب التاريخ ومعاجم البلدان وغيرها[8] إن شاء ولكي يتبين القارىء الحق من الباطل الذي ذهب إليه (مرسيه) ولاستكمال الصورة والدليل على ما نراه من أن العرب أمة ذات حضارة عريقة وأدب أصيل وعقل حصيف وفكر ثاقب ورأي صائب، وتلك آثارهم تدل عليهم، ومن هذه الآثار ما

---

(6) ص 193 /194 فقه اللغة وسر العربية. للثعالبي.

(7) ص 359 /360 المرجع السابق.

(8) ينظر على سبيل المثال: أثر العرب في الحضارة الأوروبية للعقاد، (من روائع حضارتنا) مصطفى السباعي.

حفلت به لغتهم من المعارف والعلوم والثقافات والآداب كما أسلفنا وكما يتضح فيما تذكره بعض معارفهم الإنسانية الواسعة، من هذه المعارف ما دلّت عليه لغة العرب للعصر الجاهلي في علم الاجتماع والتمدن، مثل قولهم في جماعات الناس: نفر، ورهط، ولّة، وشرذمة، ثم قبيل، وعصبة، وطائفة، وفي القبيلة وترتيبها: عن ابن الكلبي عن أبيه؛ الشعب ثم القبيلة، ثم العمارة ثم البطن، ثم الفخذ، وعن غيره: الشعب، ثم القبيلة، ثم الفصيلة، ثم العشيرة ثم الذرية، ثم العترة، ثم الأسرة. . . وقالوا في ترتيب العساكر: الجريدة، ثم السّريّة، ثم الكتيبة، ثم الجيش، والفيلق، والجحفل، ثم الخميس، والعسكر يجمعها[9] وفي لغة العرب ما يدل على تمدنهم ومعرفتهم بالعمران مثل: المحلة، والموسم، والمدرس، والمحفل، والمأتم، والنادي والندوة، والمصطبة، والمجلس، والمربع، وفي الأبنية وأسماء القصور: أطم، ومحرد، وصرح، وكعبة، وفي بيوت العبادة: مسجد، وكنيسة، وبيعة، وصومعة، وبيت النار، وفي لغة العرب ألفاظ لأسماء الورق والقلم والكتب، فللورق: الصحيفة والمجلة، والقرطاس، والطرس، والرف. وللكتب: القمطر، والمدرس، والزبور، والرقيم والسفر، والضّبار، وغيرها، ثم للقلم أسماء منها: اليراع، الأسل، والأنبوبة، والملقاط ولهم ألفاظ في البحار والسفن والتجارة وغيرها تدل على معرفة بالمدينة وطبيعة نظمها، وإلا فمن أين لهم كل هذه المعارف إذا لم يعرفوا الكثير عن الحواضر والمدن ويتصلوا بها.

ولعل فيما أوردناه الحجة القوية الواضحة على أن العرب لم يكونوا أقل من غيرهم من الأمم التي من حولهم إن لم يفضلوهم حضارة وأدباً وحكمة وبياناً، وأنهم ليسوا أمة بدائية تعيش عيشة أولية كما يزعم هذا البعض الذي يخبط خبط عشواء وهذا يذكرني ببعض تلك الأوهام والأكاذيب التي أوردها المرحوم شكيب أرسلان، كان يقوم بنشرها جماعة من المستشرقين مثل مرغليوث ورينان منها قولهم في فصل عن الحزب الراديكالي: (يبقى الحزب تحت تجاذب قوتين أشبه بقبر محمد ساكن في الفضاء) وفي حديث بعضهم عن الحجاج قال؛ الذين يذهبون إلى مكة لزيارة قبر

---

(9) فقه اللغة للثعالبي ص326، وانظر معاني تلك الجموع هناك.

محمد، ومن أمثالهم: قال محمد للجبل تقدم فلما لم يتقدم تقدم إليه محمد[10] وأنا لا أريد أن أعلق على هذه الأقوال لتفاهتها ولأنها تدل على الجهل المطبق والغباء المستحكم في أصحابها[11].

ومع ذلك فإني أورد ما قاله الكاتب نفسه عن جهل الأوروبيين بعلوم الشرقيين قال: (إننا لا نطمع في إيراد أمثال على هذه القضية قضية جهل الأوروبيين بأمور الشرقيين، لأن الإنسان لا يطمع أن يعد رمال الدهناء ولا حصى البطحاء ولا نجوم السماء[12] ويقول عن رنان: فإذا كان رنان وهو من العبقريين الأفذاذ الذين لم تنجب مثلهم أوروبا إلا في الأعصر والقرون وممن درسوا علوم الشرق أكثر من كل أوروبي آخر يخلط هذا الخلط ويخبص هذا الخبص فما ظنك بمن ليس بعبقري، وليس بفيلسوف، ومن ليس نسيج وحده في قومه، ومن ليس بواقف حق الوقوف على علوم الشرقيين[13]؟ في الفترة التي كان فيها مرسيه يشيع تلك الضلالة حول نفي الأدب الجاهلي أي حوالى 1926 م كان مرجليوت يروج لهذه الفكرة نفسها حين نشر بحثاً مفصلاً في مجلة الجمعية الملكية الآسيوية عدد يوليه لسنة 1925 م. في هذه الحقبة التاريخية تلقف طه حسين رحمه الله تلك الفكرة وتبناها بعد أن صادفت هوى في قلبه فتمكنت، فكان من دعاتها العاملين على نشرها في مصر بعد عودته إليها من خلال محاضراته بالجامعة المصرية، وفيها أصدرت من البحوث والكتب مثل (المجمل) و(الأدب الجاهلي) و(من حديث الشعر والنثر) وغيرها.

وكان خلاصة ما قاله طه حسين في النثر الجاهلي: والواقع أننا لا نستطيع بحال من الأحوال ـ مهما نحرص على أن نكون من أنصار العصر الجاهلي وعشاقه ـ أن نطمئن إلى أن هذا العصر كان له نثر فني)[14].

---

(10) ص يا ـ مقدمة النقد التحليلي لكتاب (في الأدب الجاهلي) محمد أحمد الغمراوي.
(11) انظر نقد الكتاب نفسه لهذه الجمل.
(12) الصفحة نفسها من المرجع السابق.
(13) ص (ى) منه أيضاً.
(14) من حديث الشعر والنثر ص 24 /25 ألقيت هذه المحاضرة بقاعة الجمعية الجغرافية بتاريخ 20 ديسمبر 1930 م، ثم نشرت في الكتاب.

والواقع أن موقف طه حسين من الأدب الجاهلي ـ شعره ونثره ـ معروف ومشهور، فهو يرفضه كله، ولا يستثني من الشعر إلا بعض شعر قبيلة مضر تحت مقاييس، هي بدون شك جائرة، أما النثر الجاهلي فهو يرده جملة وتفصيلاً، نجد هذا في قوله: (ذلك لأننا مضطرون إلى أن نقف من النثر الجاهلي نفس الموقف الذي وقفناه من الشعر الجاهلي، فنقسم العرب إلى قسمين عرب الشمال وعرب الجنوب، ونرفض من غير تردد كل ما يضاف إلى عرب الجنوب من نثر قبل الإسلام، ذلك لأن النثر الذي يضاف إليهم كالشعر قد روي بلغة قريش التي لم يكن لهم بها علم، فيجب ألا يكون صحيحاً. ويقول عن أدب الشمال: (أما عرب الشمال فلا بد من أن نقف من نثرهم موقفنا من شعرهم، ولعلك تذكر أنا نرفض أكثر الشعر الذي أضيف إلى ربيعة ونحتاط أشد الاحتياط من سائره الذي نشأ في عصر متأخر جداً كشعر الأعشى، فنحن نقف هذا الموقف نفسه مما يضاف إلى ربيعة وغيرها من عرب العراق والبحرين والجزيرة، نرفضه ولا نكاد نقبل منه شيئاً. فلم يبق إلا المضريون، وقد عرفت أنا نلتمس المقاييس التي نتبين بها صحة الشعر المضري في الجاهلية أو بطلانه)[15].

وحين يتحدث طه حسين عن الخطب والقصص والسجع والحكم والوصايا يقرر رفضها من غير تردد كذلك، فيقول: ستقول وهذه الخطب التي تضاف إلى الوفود العرب عند كسرى، وهذا السجع الذي يضاف إلى الكهان، وهذا الكلام الذي يضاف إلى قس بن ساعدة، وهذه الحكم والوصايا التي تضاف إلى حكمائهم وعظمائهم، ماذا تصنع بها؟ فنجيب: نرفضها من غير تردد)[16].

أما الأمثال في نظره فهي أدب شعبي مضطرب عابث ليس من النثر في شيء حيث يبدأه بطرح سؤال تهكمي كعادته، قائلاً: ستقول والأمثال؟ وأنا أرى معك أن طائفة غير قليلة من الأمثال يجب أن تكون جاهلية، ولكن تحقيق هذه الأمثال الجاهلية التي لم تستحدث في الإسلام ليس بالشيء اليسير، والأمثال بطبيعتها أدب شعبي مضطرب متطور، يصح أن يؤخذ مقياساً لدرس اللغة، ومقياساً لدرس الجملة

---

(15) ص 327 /328 في الأدب الجاهلي.

(16) المرجع السابق ص 328.

القصيرة كيف تتكون، ومقياساً بنوع خاص لعبث الشعوب بالألفاظ والمعاني، ولكن هذا كله شيء والنثر الفني شيء آخر[17].

والملاحظ أن طه حسين فيما ذهب إليه من رفض النثر الجاهلي متأثر إلى حد بعيد بمن سبقوه من المستشرقين[18] حيث نفي وجود النثر الفني للعصر الجاهلي، ثم رفض كل أنواع النثر الأدبي التي وصلت إلينا منسوبة إلى ذلك العصر.

والواقع أن أصحاب هذا الرأي جميعاً لم يكونوا على حق أبداً، ولعل ما أوحت به إليهم حياة العرب آنذاك قد خدعهم في تفسيرها وتعليلها بالأولية والسذاجة التي لا تسمح لهم بمثل ذلك النثر الذي هو لغة العقل، وبنوا على ذلك آراء باطلة، واستنباطات مغرضة اتسمت بالخطأ والفساد، وهو ما عناه زكي مبارك بقوله: (وهناك رأي مثقل بأوزار الخطأ والضلال)[19] وقال غيره في ذلك المذهب أيضاً فذهبوا إلى هذا الرأي واهمين ودافعوا عنه مسرفين[20].

ويقف فريق آخر على الطرف الثاني من هذا المذهب ليفند ما ذهب إليه طه حسين وأمثاله وليثبت بالأدلة وجود النثر الفني لعصر ما قبل الإسلام وفي مقدمة هذا الفريق زكي مبارك الذي انتهى إلى قوله: (وخلاصة ما أراه أنه كان للعرب قبل الإسلام نثر فني يتناسب مع صفاء أذهانهم وسلامة طباعهم، ولكنه ضاع لأسباب أهمها شيوع الأمية، وقلة التدوين، وبعد ذلك النثر عن الحياة الجديدة التي جاء بها الإسلام ودونها[21] القرآن) ويذهب زكي مبارك في التماس الأدلة والشواهد على وجود ذلك النثر الأدبي فيرى أن القرآن أقوى دليل وخير شاهد على ذلك، فيقول: (فليعلم القارىء أن لدينا شاهداً من شواهد النثر الجاهلي يصح الاعتماد عليه، وهو القرآن) ويرى أنه لا داعي للدهشة من اعتباره

---

(17) المرجع السابق ص 331.
(18) انظر ملخص آراء مرجليوت والرد عليها في كتاب ـ العصر الجاهلي لشوقي ضيف ص 166 وما بعدها وكتاب مصادر الشعر الجاهلي ص 352 وما بعدها ـ لناصر الدين الأسد.
(19) ص 33 النثر الفني.
(29) ص 173 الأدب العربي بين الجاهلية والإسلام ـ عبد الحميد المسلوت.
(21) النثر الفني ص 34.

القرآن كذلك، قائلاً: ولا ينبغي الاندهاش من عد القرآن أثراً جاهلياً، فإنه من صور العصر الجاهلي إذ جاء بلغته وتصوراته وتقاليده وتعابيره، وهو. . . . يعطينا صورة للنثر الجاهلي. ولو لم يمكن الحكم بأن هذه الصورة كانت مماثلة تمام المماثلة للصور النثرية في العصر الجاهلي[22].

غير أن زكي مبارك وقف عند اعتبار القرآن أثراً جاهلياً يعطينا صورة مماثلة للنثر الجاهلي، وحكم بضياع ذلك النثر جميعه، وأن ما ينسب إليهم مما بين أيدينا من نصوص النثر الفني كالخطب والوصايا والقصص وغيرها ليست بصحيحة النسبة وإنما هي ضرب من المحاكاة المصطنعة عليهم، وعليه فهي لا تصور حياتهم ولا تمثل واقعهم تماماً[23].

أما الكاتب الألماني المشهور بروكلمان فهو يقول: وأخيراً يمكن القول بأن فن التأثير بالكلام المتخير الحسن الصياغة والتأليف في أفكار الناس وعزائمهم قد ازدهر عند عرب الجاهلية، وأن هذا الفن قد اشتمل أيضاً على بذور النمو الأدبي المتأخر[24].

يؤخذ من عبارة بروكلمان هذه أنه لا ينكر وجود نثر فني لعرب الجاهلية بل يذهب إلى أنه بلغ غاية الازدهار والتأثير في الأدب فيما بعد، كما يستبعد أنيس المقدسي أن تبلغ قريش مبلغاً حسناً في الرقي والتقدم ولا يكون لها نثر مناسب لما هي عليه حيث يقول: والنثر المطلق قديم في الأدب العربي نراه في عهد الرسول، ويحملنا الاستنتاج العقلي على أنه كان في الجاهلية أيضاً إذ لا يعقل أن تبلغ قريش مثلاً في جاهليتها ما بلغته من التقدم. . . ولا يكون لها من النثر غير الأسجاع التي تعبر عن العواطف الدينية والنظرات الأخلاقية[25].

ومما يجب الأخذ به في تأييد وجود النثر الفني عند العرب في العصر الجاهلي

(22) المرجع نفسه ص 38.
(23) انظر ص 39 وما بعدها المرجع السابق.
(24) تاريخ الأدب العربي لبروكلمان ص 129 ج 1.
(25) تطور الأساليب النثرية في الأدب العربي ـ ص 20 أنيس المقدسي.

وجود مثله عند غيرهم من الفرس والروم واليونان في العصر نفسه وربما كان قبل ذلك بقرون وعليه أليس من الإنصاف والعدل بأن نقول بوجود النثر الفني للعرب مثلما كان لغيرهم ممن جاورهم من العجم؟ ولو عن طريق الاكتساب والتأثر مثلاً، لا سيما أنه كانت للعرب صلات مباشرة مع الفرس عن طريق الحيرة، ومع الروم في الشام، وهو ما يؤكد المماثلة في هذا الجانب على الأقل، علماً بأن العرب كانوا من أقدر الأمم على فن القول وصياغة البيان، والقرآن خير دليل على ذلك حيث نزل بلسانهم وعلى نمط أساليبهم مخاطباً إياهم بذلك، والقول بغير هذا ضرب من الجحود لأصالة البيان في سليقة الأمة العربية بدون شك.

ونرى أن هذا النثر الذي نثبته للعرب مثلما هو ثابت لغيرهم من أمم العالم في ذلك التاريخ القديم يتمثل في الجوانب الآتية:

1 ـ الوصايا الدينية والرسائل الأخلاقية التي يدعو أصحابها فيها إلى الفضائل.

2 ـ وفي الكتب الأدبية التي كانت تتضمن الكثير من حكمهم وأمثالهم وتجاربهم في الحياة.

3 ـ ويتمثل هذا النثر كذلك في خطب العرب في مناسباتهم الدينية والقومية والسياسية في شكل محافل ووفادات بين ملوك العرب واقيالهم وبين الفرس والروم.

4 ـ وفي سجع الكهان والمتنبئين والعرافين والمنجمين.

5 ـ ويوجد ذلك النثر الفني في الأسمار وما يدور فيها من قصص كانوا يستوحونه من الأساطير الدينية القديمة والأحاديث السائرة بين الناس.

6 ـ وفي الأيام إذ بات من المؤكد أنه كان للعرب أيام كثيرة كأيام البسوس، وأيام داحس والغبراء، وحرب الفجار الأولى والثانية والثالثة، وما كان بين الأوس والخزرج من أيام وحروب، وقد كانت تلك الأيام حافلة بالبطولات والوقائع الغريبة والقصص الطريفة مما تحبه النفوس وتصغي إليه الآذان لطرافته، ومن هذا

القبيل ما روته كتب السير والتاريخ كأخبار كليب والمهلهل، ومغامرات امرىء القيس وشجاعات عنترة، وصعلكة عروة بن الورد ورفاقه وغيرها.

عرفنا أن طه حسين رفض كل ما هو موجود من نصوص النثر الجاهلي لنفس الأسباب التي رفض بها الشعر الجاهلي، وأن ذلك كان لمجرد الشك، والشك في مذهب طه حسين ـ حتى فيما يثبت صحته ـ هو نقطة الانطلاق في البحث عن الحقيقة.

والواقع أن قضية الانتحال في الشعر الجاهلي قضية قديمة أشار إليها المفضل الضبي وتناولها بالدراسة ابن سلام الجمحي في طبقاته، وأبو الفرج الأصفهاني في أغانيه مشيرين في دراساتهم إلى أهم أسباب الوضع ودوافعه، وإلى الواضعين فيه كحماد الراوية، وإلى من وضع عليهم الشعر كحسان بن ثابت وعبيد بن الأبرص وبعض القبائل كما نصوا على بعض الأشعار الموضوعة، فأخذت مسألة الوضع في الشعر الجاهلي حجمها الطبيعي، وحقها من الدراسة والتحقيق فبخاصة على يد ابن سلام الجمحي، وكانت تلك الاهتمامات خاصة بالشعر، كما كانت محصورة في نسبة قليلة منه، أما النثر فلم يكن موضع اهتمام عندهم، ولعل ذلك راجع إلى عدم وجود شك في صحته، وتواطأ الناس يومها على ذلك، وأقرهم علماء عصرهم ومن بعدهم من غير اعتراض.

غير أن تلك الثغرة في الأدب العربي القديم هي التي دخل عن طريقها بعض المستشرقين وأخذوا يشككون في صحة الشعر الجاهلي وتوسعوا فيه حتى شمل جل ذلك الأدب وربما كله، متذرعين بأسباب ثبت عند الثقات من المحققين في الأدب فسادها[26]، هذه الدعوى تولى نشرها مستشرقون ثم تبناها طه حسين وادعاها لنفسه باسم التجديد في الأدب العربي، وقال محمد الغمراوي: لقد كتب صاحب الكتاب ـ يعني طه حسين ـ بحثه ليثبت دعوى جديدة ينسبها هو لنفسه، وتنسب في الحقيقة لمرجليوت ـ ملخصها أن الأدب الجاهلي موضوع جله إن لم يكن كله بعد الإسلام[27].

(26) انظر النقد التحليلي لكتاب في الأدب الجاهلي للغمراوي، ومقدمته لشكيب ارسلان، ونقد كتاب الشعر الجاهلي لمحمد فريد وجدي.

(27) النقد التحليلي ص 100.

وإذاً ثبت بالدليل فساد دعوى مرجليوت وطه حسين القائلة بأن الأدب الجاهلي موضوع من قبل مدلسين بعد الإسلام، وثبت بالدليل والواقع أيضاً صحة هذا الأدب شعره ونثره، وإن قلّت نصوص المنثور إلى جانب نصوص الموزون على الرغم من أن ما تكلمت به العرب من منثور القول أكثر بكثير مما تكلمت به من موزونه، وذلك لضياع جل الأول وبقاء أكثر الثاني، وهذا لا يطعن في شدة اهتمام العرب بمنثور قولهم، يقول أبو العباس القلقشندي في صبح الأعشى: (واعلم أنه كان للعرب بالخطب والنثر غاية الاعتناء حتى قال صاحب الريحان والريعان: إن ما تكلمت به العرب من أهل المدر والوبر من جيد المنثور ومزدوج الكلام أكثر مما تكلمت به من الموزون إلا أنه لم يحفظ من المنثور عشرة، ولا ضاع من الموزون عشرة)[28]. وقال أبو عمرو بن العلاء: (ما انتهى إليكم مما قالت العرب إلا أقله، ولو جاءكم وافراً لجاءكم علم وشعر كثير)[29]. ولفظه (علم) في عبارة أبي عمرو وتشمل ما بقي مما تكلمت به العرب من منثور القول كالخطب والوصايا والحكم والأمثال والأيام وغيرها مما ثبتت صحته لدى أبي عمرو بن العلاء والأصمعي وأبي عبيدة والمفضل الضبي والخليل بن أحمد وسيبويه ومحمد بن سلام الجمحي وسواهم من أهل العلم والرواية الذين أجمع الناس على توثيق ما رووه ودونوه، فإن ما دونه أبو عمرو بن العلاء من آداب العرب ولغتهم وأخبارهم ملأ داراً إلى قريب من السقف، وما دونه ابن الاعرابي كان يحمل على عشرة جمال، وأن أبا عمرو الشيباني جمع ودوّن أدب نيف وثمانين قبيلة من سكان البادية إلى غير ذلك. ثم تناقل هذا التراث العربي العظيم العلماء في كتبهم ومؤلفاتهم، منهم اللغوي ومنهم النحوي، ومنهم الإخباري ومنهم البلاغي كل حسب تخصصه، من علماء القرن الثاني والثالث والرابع من الهجرة، على أنه أثر جاهلي صحيح يحكي واقعهم ويصور حياتهم.

وبعد كل الذي أسلفنا ذكره من حديث النثر الفني لعصر ما قبل الإسلام، وما عرضنا له من الآراء والمذاهب على اختلاف مشاربها في النفي والإثبات فإننا

(28) ص 210 /211 ج 1.

(29) ص 25 القسم الأول من طبقات فحول الشعراء لابن سلام الجمحي.

نرى ما قد رآه الثقات والمنصفون ممن درسوا أدب لغة الضاد، وحققوا نصوصه، وصححوا تاريخه ووثقوا نسبه كأبي عمرو بن العلاء والأصمعي وابن سلام الجمحي وسواهم، ولسنا مع المشككين ولا المغرضين الذين استهدفوا بشكهم الطعن على أصل الأدب العربي، ومنه التشكيك في لغة القرآن الذي نزل بنفس اللغة التي جاء بها ذلك الأدب، ولهذا تعلق الناس بأدب تلك الفترة ونصوصه ولغته حق التعلق فكانت لهم به غاية الاعتناء، قال الجاحظ: (اعلم أن جميع خطب العرب من أهل المدر والوبر والبدو والحضر على ضربين منها الطوال ومنها القصار، ولكل ذلك مكان يليق به، وموضع يحسن فيه، ومن الطوال ما يكون مستوياً في الجودة، ومتشاكلاً في استواء الصنعة، ومنها ذوات الفقر الحسان والنتف الجياد، ووجدنا عدد القصار أكثر، ورواة العلم إلى حفظها أسرع[30].

وفي رأينا أنه لم يكن عندهم نثر فني وآخر ليس كذلك كما عرف من بعد، وإنما كان لهم نثر أدبي - أو فني - واحد يتخاطبون به ويتراسلون، ويستخدمونه في التعبير عن مشاعرهم وأحاسيسهم وحاجاتهم، وكله في منتهى الفصاحة والبلاغة والجمال والتأثير والتشويق، أما القول بأن هذا نثر فني، وذلك نثر عادي فهذا من اختراعات المولدين حين صارت الكتابة تكلفاً وتصنعاً، واللغة تعلماً، لأن النثر لم يكن يكلفهم شيئاً من العناء والتعب في استحضار المعاني، وانتقاء الألفاظ، والعناية بصياغة الأسلوب الرائق، كما كان بالنسبة لمن كان بعدهم من العصور كما تعرف الكتاب على طريقة كتابة النثر الفني وما يعانونه من مصاعب أثناء ذلك، قال الجاحظ: وكل شيء للعرب فإنما هو بديهة وارتجال وكأنه إلهام، وليست هناك معاناه ولا مكابدة ولا إجالة فكر ولا استعانة، وإنما هو أن يصرف وهمه إلى الكلام عند المقارعة أو المناقلة أو عند صراع، أو في حرب، فما هو إلا أن يصرف وهمه إلى جملة المذهب وإلى العمود الذي إليه يقصد، فتأتيه المعاني إرسالاً، وتنثال عليه الألفاظ انثيالاً.. وكان الكلام الجيد عندهم أظهر وأكثر، وهم عليه أقدر، وله أقهر، وكل واحد في نفسه أنطق، ومكانه من البيان أرفع، وخطباؤهم للكلام أوجد، والكلام عليهم أسهل، وهو عليهم أيسر.... من

(30) البيان والتبيين ص 7 ج 2 - تحقيق عبد السلام هارون ط 1 الخانجي.

غير تكلف ولا قصد، ولا تحفظ ولا طلب. وإن شيئاً هذا الذي في أيدينا جزء منه، لبالمقدار الذي لا يعلمه إلا الله[31].

مراجع البحث

1 ـ صبح الأعشى ج 1 ـ أبو العباس القلقشندي ـ ط / المؤسسة المصرية العامة.
2 ـ طبقات فحول الشعراء ـ القسم الأول ـ محمد بن سلام الجمحي ـ قراءة وشرح محمود شاكر مطبعة المدني/ القاهرة.
3 ـ فقه اللغة وسر العربية ـ أبو منصور الثعالبي ـ ط المكتبة التجارية الكبرى بمصر.
4 ـ البيان والتبيين ـ أبو عثمان الجاحظ ـ تحقيق وشرح عبد السلام هارون ـ نشر مؤسسة الخانجي ـ القاهرة.
5 ـ أيام العرب في الجاهلية ـ مجموعة من المؤلفين ـ مطبعة الحلبي بمصر.
6 ـ تاريخ الأدب العربي ـ كارل بروكلمان ـ ترجمة د. النجار ط / دار المعارف بمصر.
7ـ تطور الأساليب النثرية في الأدب العربي ـ أنيس المقدسي ـ ط / دار العلم بيروت.
9 ـ الأدب العربي بين الجاهلية والإسلام ـ د. عبد الحميد المسلوت/ منشورات الجامعة الليبية.
10 ـ العصر الجاهلي ـ د. شوقي ضيف ط / دار المعارف بمصر.
11 ـ من حديث الشعر والنثر ـ د. طه حسين/ ط / دار المعارف بمصر.
12 ـ مصادر الشعر الجاهلي ـ د. ناصر الدين الأسد ـ دار المعارف بمصر.
13 ـ النثر الفني ج 1 ـ د. زكي مبارك ـ ط دار الكتب المصرية ـ 1352 هـ.
14 ـ النقد التحليلي لكتاب (في الأدب الجاهلي) محمد الغمراوي ـ المطبعة السلفية 1347 هـ.
15 ـ نقد كتاب الشعر الجاهلي ـ محمد فريد وجدي ـ مطبعة دائرة معارف القرن العشرين سنة 1926 م.

(31) المرجع السابق ص 28 /3.

شعراء الإحياء

الدكتور: حاتم الساعدي
جامعة سبها - الجماهيرية العظمى

الوحدة العربية في الشعر الإحيائي

بعد الحرب العالمية الأولى التي وضعت اوزارها بسيطرة الدول الغربية على أشلاء الأمة العربية، شعر العرب ولأول مرة أنّ دولتهم التي كانت تزهو بقوتها وتتمتع بوحدتها وتفيض بعلومها أمست اليوم أجزاء متناثرة ، ودويلات ضعيفة مستعمرة تفصلها جدر متينة ويسوسها رجال لا حول لهم ولا قوة، وشعروا كذلك أنّ الوعود التي وعد بها الأجنبي قد نقضت، وأن ما كانوا يهدفون إليه أمسى سراباً. لذلك ندم من غرّر بهم واستشاط المتحمسون على وحدة العرب والمسلمين غيظاً، وتأوّه الجميع مما يعانون عن طريق أصواتهم المعبرة وشريحتهم الحساسة، عن طريق شعرائهم المعبرين عن آلام أمتهم وآمالها.

وغير خاف أنّ شعراء الإحْياء قد حملوا هموم أمتهم مدة طويلة وواكبوا صراعاتها السياسية في أواخر القرن التاسع عشر وخلال القرن العشرين، فخلفوا

شعراً وطنياً غزيراً أمسى يشكل اتجاهاً متميزاً لم يعهد قبل وجودهم ولم يدانِهم فيه الذين جاؤوا من بعدهم.

والدعوة إلى التضامن والوحدة ميدان من ميادين ذلك الشعر الذي اختط سبيل الكفاح، خلقاً للقوة، ورفضاً للذل وصوناً للمجد كما يقول الشاعر أحمد محرم مخاطباً (أمم العروبة) في قصيدته (الوحدة العربية) مردّداً[1]:

ضمي القوى، وتجمعي في وحدة   عـربيـة، تحمي اللواء وتحتمي
هذا السبيل لكـل شعب ماجـد   عالي اللواء، إلى العروبة ينتمي

وهي ـ أي الدعوة إلى التضامن ـ مطلب أنشد فيه عدد كبير[2] من شعراء الاحياء. فهذا الشاعر العراقي طالب الحيدري يتساءل قائلاً:

لم لا نسـير كـما تشاء لنا العــلا   صفّـاً يشق طـريقـه متسـانـدا
مـا ضرنـا والمجـد مجـد واحــد   لو كان هـذا الشعب شعباً واحـداً
قـد وزعـوه عـوائــلا وقبـائـلا   وتجـاذبـوه أزِمَّـةً ومـقـاودا

وهذا أحمد شوقي يقول في الحفل التكريمي الذي أقيم لأمين الريحاني عند زيارته لمصر[3]:

يـا نجم (سـوريـا) ولست بـأول   كـم ذا نمـت مـن نـيّر وقـاد
اطلع عـلى يمن بيمنـك في غـد   وتجـلَّ بـعـد غـد عـلى بغـداد
وأجـل خيالـك في طلول ممالـك   ممـا تجـوب وفي رسـوم بـلادي
سترى الديـار من اختلاف أمـورها   نـطق البعـير بهـا وعيّ الحـادي

والشبيبي الذي يرى أن العراق والشام بلد واحد فرقهم الأعداء[4]:

فـما أنـا في أرض الشـآم بمشئم   ولا أنـا في أرض العـراق بمعـرق

(1) ديوان أحمد محرم: الجزء الأول ـ 1 ـ، ص 918، مكتبة الفلاح، الكويت 1984 م.
(2) شعراء القرى: جـ2، ص 318، المطبعة الحيدرية، النجف، 1954-1956 م.
(3) الشوقيات: جـ1، ص 115، دار العودة، بيروت 1986 م.
(4) الأدب العصري في العراق: رفائيل بطي (حزيران)، ص 23، القاهرة 1923 م.

همــا وطن فــرد وقــد فــرقــوهمــا   رمى الله بـالتشتيت شمـل المفــرق

وتتجاوب هذه الألحان التي رددتها حناجر الشعراء، إذ يلتقي صوت الشاعر خير الدين الزركلي الذي دعا العرب أكثر من مرة إلى جمع الكلمة مع أصوات غيره بعد إنشاده لقصيدته (فيم الونى) التي نظمها اثر اقتسام الإنكليز والفرنسيين لبلاد الشام(5):

سـيروا رويدا إلى تنـظيم أمركم   لا يصلح الأمر إلا حين ينتـظم
واقسموا لا افترقتم يـوم ملحمة   ولا ونيتم عسـاة يصـدق القسم

ومن الملاحظ أنّ ما زاد في كثرة الدعوات إلى التضامن وإلى مقاومة المحتل هو ما تعرضت له البلاد العربية من مرارة التسلط المادية والمعنوية فالقتل والسجن وتكميم الأفواه وفرض الضرائب الباهظة آنذاك أمور أمست ماثلة أمام أعين الناس، يعلنها المستعمرون ويمارسونها دون تردد وحرج. ففي مصر مثلاً فرض الاحتلال البريطاني على الشعب بعد ثورة 1919 م مبلغاً قدره (سبعمائة ألف جنيه قيمة نفقات الجيوش الأسترالية التي استخدمت في التنكيل بالناس)(6). ولذلك فليس غريباً أن يقول أحمد محرم في قصيدته (جناية الاستعمار)(7):

رمـينــا بــأقــوام مــراض قـلوبهـم   يسـومـوننـا مـا لا يسـوم المحـارب
فـلا الدم ممنـوع ولا العرض سـالم   ولا العسف محظور ولا الرفق واجب

وفي بقية الأقطار العربية الأخرى التي ابتليت بالاستعمار كذلك كانت الضغوط وكان الابتزاز، وإن وجدت بعض الاختلافات. ففي العراق صوّر الرصافي امتصاص الإنكليز لخيرات هذا البلد قائلاً:

كـأنّـا لهم شــاء فهم يحلبـوننــا   وكم مخضوا أوطاننا مخضة الـزقّ

ومما يفجر الصيحات فـي أعماق الشعراء ـ كذلك ـ ما يرونه من سبات

---

(5) ديوان الزركلي: ص 125، القاهرة 1925 م.
(6) عبد الرحمن الرافعي: ثورة 1919، جـ1، ص 192 وما بعدها، مصر 1946 م.
(7) ديوان أحمد محرم: جـ1 ـ 1 ـ، ص 344.

وغفلة لدى بعض أبناء جلدتهم، في الوقت الذي يصلّت فيه المستعمر سيفه على رقابهم. وهو ما أشار إليه الرصافي كذلك في قوله[8]:

لك الخير هل للشرق يقظة ناهض   فقد طال نوم القوم بين دياره
ألم تر أنّ الغرب أصلت سيوفه   عليهم وهم لاهون تحت غراره
أما آن للساهين أن يأبهوا به   وقد أصبحوا من قبضة عن اساره

والجواهري في قوله[9]:

أقر على الضيم الشباب ولم يثر   وأخلد لا يسدي النصيحة أشيب
كأن لم يكن في الرافدين مغامر   وحتى كأن لم يبق فيه مجرّب

شعراء الإحْياء: هم شعراء العرب الذين تنفسوا في القرنين التاسع عشر والعشرين والذين كانوا رُوَّاداً إلى تخليص الشعر العربي من التكلّف والصنعة، والتمحور حول موضوعات بعيدة عن خدمة الشعوب، وعن التعبير الصادق عن مشاعر الشعراء وأحاسيسهم، حيث عادوا بالشعر إلى الأسلوب القديم الذي عرف بالجزالة والإشراقة وروعة الصياغة والبيان، وجمال الموسيقى، متخذين من النماذج والأنماط التي دبّجها الشعراء البارزون ـ خلال العصور المختلفة، أمثال: العصر الجاهلي والإسلامي والعباسي والأندلسي ـ مثلهم الأعلى.

ويعدّ البارودوي الرائد الأول لهذا الاتجاه. وبعده جاء شعراء كثيرون من مختلف الأقطار العربية حذوا حذوه في الاهتمام برصانة الأسلوب وفخامته وجزالته وإشراقه. ومن هؤلاء أحمد شوقي وحافظ إبراهيم وأحمد محرم ومحمد عبد المطلب من مصر، والرصافي والزهاوي والكاظمي والشبيبي من العراق، وخير الدين الزركلي ومحمد البزم وخليل مردم وشفيق جبري وبدوي الجبل من سوريا، وشكيب أرسلان وشبلي الملاط ومحسن العاملي من لبنان، وحسن عبد الله ومحمد سرور الصبان من السعودية. ويوسف النبهاني وسعيد العيسى من فلسطين،

---

(8) ديوان الرصافي: جـ2، ص 409، دار العودة، بيروت 1983 م.
(9) ديوان الجواهري: جـ2، ص 60 دار العودة، بيروت.

وحسن فريز ومصطفى وهبي التل من الأردن. وأبو بكر العلوي وعبد الهادي سبيت من اليمن. وفهد العسكر وخالد الفرج من الكويت. ومحمد العيد وصالح خرفي وأبو اليقظان من الجزائر. ومصطفى خريف ومحمد المرزوقي من تونس. وأحمد رفيق المهدوي وأحمد علي الشارف من ليبيا. وعبد الله كنون الحسيني وعبد الرحمن زيدان من المغرب. وغيرهم من تلك الأقطار ومن أقطار عربية أخرى، حيث وصل هذا الاتجاه في أيامهم إلى أسمى مستوياته وسيطر على الساحة الشعرية آنذاك.

وإن أطلق على أصحاب هذا الاتجاه اسم (شعراء الإحياء)، فقد أطلق عليهم اسم (شعراء الاتجاه البيانيّ)، وذلك لاهتمامهم ـ وإن وجدت بينهم اختلافات فردية ـ بالجانب البياني، أي (جانب الصياغة) وتقديمه على الجوانب الأخرى من فكرية وعاطفية.

ففي رأيهم (انّ المعنى مهما كان حسناً لا يأخذ بالقلب ولا يهز النفس ولا يثير الشعور إذا لم يفرغه صاحبه في قالب حسن. وإذا قالوا بالخروج على المتقدمينَ في معانيهم فلا يقولون بالخروج عليهم في أساليبهم)(*).

ومن ثمّ كان الأسلوب البياني سبيلهم في الميادين التي طرقوها كالتعبير عن أمور مجتمعهم، ومشكلات أمتهم الوطنية والقومية والدينية، إضافة لما يجري في حياتهم اليوميّة مصورين به مشاعرهم العاطفية والإنسانية كالانفعال بالطبيعة والحنين إلى الأوطان وترجمة مشاعر الحب والكره والحزن وأمثالها.

ونظراً لما عرف به أصحاب هذا الاتجاه من مواقف وطنية وقومية ودينية مشكورة، ارتأيت الإشارة السريعة إلى بعض ما سجله بعضهم من مواقف إزاء ماضي أمتهم ووحدتها وجرحها النازف (فلسطين)، آملاً وراجياً أن يشاء الله تعالى وتسنح الظروف لمتابعة موضوعات أخرى تخص هذه الجماعة.

ومن الله التوفيق والسداد.

(*) سامي الكيالي: الأدب المعاصر في سوريا، ص 220، دار المعارف بمصر، ط 2 ـ 1968 م.

ولعل أكثر دوافع الشعراء للدعوة إلى التضامن والتعاون وتوحيد الكلمة هو ما شوهد آنذاك من تمزق في صفوف أبناء الأمة العربية، سواء أكان نتيجة لاهتمام كل قطر بنفسه دون غيره من الأقطار الأخرى أو لتمزيق أبناء القطر الواحد إلى أوصال حزبية أو دينية أو طائفية، وهو ما عمل الاستعمار على خلقه وتأصيله. وقد ظهر ذلك في مصر بصورة أشد بروزاً، حيث استشرت فيها الأحزاب السياسية المختلفة المشارب والأهواء، إذ كان بعضها يتعصب للإنكليز ويدافع عنهم واسماً إياهم بالمحررين الداعين إلى العلم والمعرفة والتطور، وبعضها الآخر يعمل لخدمة الخديوي وأهدافه، وغيرهما يدعو إلى الإسلام ويتعاطف مع الأتراك. وقد صور شوقي بعض جوانب الصراع بين تلك الأحزاب، وما يكيده كلّ منها للآخر، والانعكاس الإيجابي لذلك الصراع على نفوس المستعمرين ومصالحهم، والسلبي على مصر وأبنائها في قوله[10]:

إلام الخلف بينكم إلاما ... وهذي الضجة الكبرى علاما
وفيم يكيد بعضكم لبعض ... وتبدون العداوة والخصاما
وأين الفوز؟ لا مصر استقرت ... على حال ولا السودان داما
شببتم بينكم في القطر نارا ... على محتله كانت سلاما
تراميتم، فقال الناس: قوم ... إلى الخذلان أمرهما ترامى
وكانت مصر أول من رميتم ... فلم تحص الجراح ولا الكلاما
ولينا الأمر حزبا بعد حزب ... فلم نك مصلحين ولا كراما

كما صور بعض تلك الجوانب الشاعر أحمد محرم في قصيدته (في أحداث مصر والشام والعراق) التي شنّ فيها هجوماً على السياسة وما أدت إليه من اختلاف وتمزق. فبعد أن وسمها بالكذب في قوله[11]:

لا تعجبوا إن رأيتم موعدا كذبا ... إن السياسة من أسمائها الكذب

(10) الشوقيات: جـ8، ص 221.
(11) ديوان أحمد محرم جـ1 ـ 1ـ، ص 364.

تحول إلى ما يتمخض عن ابتلاء البلاد بها، من تفرقة وضعف وإطاحة بأصحابها قائلاً:

مـا للسيـاسـة تؤذينـا وتبعـدنـا عنّا، يضم قوانـا حـين نقـترب
أغرت بنا الخلف حتى اجتاح قوتنا وطاح بـالشرق مـا تجني وتـرتكب
تقتـاد شعبـاً إلى شعب ومملكـة في أثـر مملكـة أخـرى وتجتـذب
تكشف الغرب وانصاحت مـآربـه فـلا الشكوك تـواريها ولا الـريب

حتى ينتهي مناشداً:

سيروا بني الشرق في ظل الاخاء عسى أن تفلحوا ولعل الصدع يرتئب

وقارىء بقية أبيات هذه القصيدة لا يلمس الدعوة إلى التوحد والتآزر فحسب، وإنما يتحسس اضطراب قلب الشاعر وتزلزل أعماقه لما تعانيه أمته في كل مكان. فحينما رأى حقائب البريد القادمة من الشام ردّد:

أني أرى الدم يجري من جوانبها فـالأرض حولك مخضلّ ومختضب
انصت لتسمع ما ضمّت جوانحها إنّي لأسمع فيها الحزن يصطخب

وكأنه قرأ سطور الحقائب قبل أن تنفك مغاليقها، وأدرك بباصرته الدماء المسفوكة قبل أن يقرأ أخبارها. ولا مراء فهو إحساس الشاعر، وتنبؤه بالآلام المشتركة والمصاب الواحد، كما يقول الجواهري[12]:

ثقـوا أنـا تـوحدنـا همـوم مشـاركـة ويجمعنـا مصـاب

ويقول عمر أبو ريشة[13]:

جمعتنا هوج الليـالي على الجرح كـما تجمـع النـدامى شـوادي
والرزايا كَمْ قربت بين أشتات بـداد وأمـنيـات بـداد

ويقول[14]:

(12) ديوان الجواهري: جـ2، ص 198.
(13) ديوان عمر أبو ريشة: ص 112.
(14) المصدر السابق: ص 145.

لَمت الآلام منا شملنا   ونمت ما بيننا من سبب
فإذا مصر أغاني جلّق   وإذا بغداد نجوى يثرب
بورك الخطب فكم لف على   سهمه أشتات شعب طيب

إذ كيف لا والدين واحد واللغة واحدة. إضافة إلى المصائب المشتركة التي قال فيها الشعراء السابقون. وهذا الثالوث هو ما أوجزه الشاعر محمود الحبوبي ببيته التالي[15]:

سواء نحن في لغة ودين   كما أنّا سواء في المصاب

أما الشاعر خليل مردم بك فهو في قصيدته التي أسماها (الحلف والجار) والتي نظمها بمناسبة اغتصاب الأتراك للأسكندرونة ذكر المعنى السابق القائل بأهمية الحوادث والمصائب. ولكنه وجه سياط لومه إلى أبناء أمته قائلاً بغفلتهم ونومهم وحاجتهم إلى البصر والبصيرة مستشهداً بالصيحات المثيرة التي لم تجد عندهم الاستجابة. وهذا قوله[16]:

بني (العروبة) كم من صيحة ذهبت   لو يستثار بها الموتى إذن ثاروا
إن الحوادث لو أدركتم عبر   فأين -لا أين- ألباب وأبصار

وأما الشاعر أحمد شوقي فقد تناول هذه المعاني في أكثر من قصيدة ففي (القصيدة التي ألقيت في دار الأوبرا الملكية في حفلة افتتاح مؤتمر تكريمه الذي انعقد فيها) قال مشيراً إلى المصائب المشتركة والأسوار الحديدية المضروبة حول أبطال الأمة[17]:

قد قضى الله أن يؤلفنا الجر   ح، وأن نلتقي على أشجانه
كلما أنّ بالعراق جريح   لمس الشرق جنبه في عمانه
وعلينا كما عليكم حديد   تتنزى الليوث في قضبانه
نحن في الفقه بالديار سواء   كلّنا مشفق على أوطانه

(15) ديوان محمود الحبّوبي: ص 72.
(16) الأدب العربي المعاصر في سوريا: سامي الكيالي، ص 286، دار المعارف بمصر 1968 م.
(17) الشوقيات: جـ2، ص 193.

وفي قصائده التي نظمها في دمشق ونكبة دمشق واستقلال سوريا استقطب تلك المعاني، حيث ذكر وشائج الأخوة ووحدة الألم قائلاً(18):

ونحن في الشرق والفصحى بنو رحم ونحن في الجـرح والآلام إخـوان

وفي مشاركته لسوريا التي هي تعبير عن مشاركة مصر لشقيقتها العربية قال(19):

وبي ممّـا رمتـك بـه الليـالي جراحـات لهـا في القلب عمق
لحـاهـا الله أنـبـاء تـوالـت عـلى سمـع الـوليّ بمـا يشقّ

وفي (ذكرى استقلال سوريًا وذكر شهدائها)(20)، ذكر شهداءها ودعا إلى التئام قواها الوطنية، ثم قال:

ومـا زلنـا إذا دهت الـرزايـا كـأرحم مـا يكـون البيت آلا

وهكذا كان شعراء الاحياء يدعون إلى التضامن بين الدول العربية، والإسلامية، ويعربون عن آلامهم لما يصيب كل قطر من أقطارها، ويحسون نحو كلّ منها إحساساً شبيهاً بالإحساس الذي يحسّونه نحو القطر الذي ينتمون إليه، ويضمرون له حباً شبيهاً بحبهم لوطنهم ومن أولئك الشعـراء عبد المحسن الكاظمي القائل(21):

أحـن إذا قيـل العـراق وأنحني وأشـهق إن قيـل الشـآم وأزفـر
وأطرق إن قيل الحجاز على جوى وأعـجب امـا قيـل مصر وأبهـر
جميع بلاد العـرب في القدر واحـد إذا وزنـوا البلدان يـومـاً وقـدّروا

وإذا دعا شعراء الاحياء إلى التضامن والتعاون، وإلى نبذ الخلافات مشيرين إلى أنّ الدم الواحد والدين الواحد والمصائب المشتركة كلها عوامل توجب وتلزم التآخي وجمع الكلمة، فإنهم قد رفعوا أصواتهم منادين لوحدة الأمة العربية،

(18، 19، 20) المصدر السابق: ص 153، 74، 181 على التوالي.
(21) ديوان الكاظمي: المجموعة الثانية، ص 251، مطبعة دار احياء الكتب العربية، القاهرة 1948 م.

وضرورة العمل من أجلها أو الاضطلاع بذلك العمل كما يقول الشاعر اليمني محمود الزبيري[22]: ـ

أولم يـروا انـا نحـاول وحـدة　　　عـربـيـة عليـاء ذات عـماد

فهذا الشاعر يرى الأمة العربية كالجسد الواحد: إذا تألم عضو منه تألمت جميع الأعضاء ورفعت صوت الرفض والاستنكار، وإن اضطهد بعضه أو ألحق به ضرر عمّ الضرر والاضطهاد بقية الأجزاء، فهو يقول[23]:

إن العـروبـة جسم إنْ يئن بـه　　　عضو تداعت له الأعضاء تنتقم
أو يضطهد بعضه فالكل مضطهد　　　أو يهتضم جزؤه فالكـل مهتضم

وواضح أن الشاعر قد اتكأ على الحديث النبوي الشريف (مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعت له سائر الأعضاء بالسهر والحمى).

أما محمد مهدي الجواهري، فقد عبر عن حيرته وعتابه ـ الذي لا يدري لمن يوجهه ـ لوجود الحدود بين الأقطار العربية، علماً بأن اللغة واحدة والدين واحد والتراب واحد والوجوه متشابهة، وذلك في قصيدته (يافا الجميلة) التي جاء فيها[24]:

وقلت وما أحـير سـوى عتـاب　　　ولـست بـعـارف لمن الـعتـاب
أحقـاً بيننـا اخـتلفـت حـدود　　　وما اختلف الطريق ولا الـتراب
ولا افـترقت وجـوه عن وجـوه　　　ولا الضاد الفصيح ولا الكتـاب

حتى يقول:

لئن حمّ الـوداع فضقت ذرعـا　　　بـه واشتف مهجتي الـذهـاب

---

(22) شعراء اليمن المعاضرون: هلال ناجي، ص 28، منشورات مؤسسة المعارف، ط 1 بيروت 1966 م.

(23) المرجع السابق: الصفحة نفسها.

(24) ديوان الجواهري جـ2، ص 197.

فمن أهلي إلى أهلي رجوعي ومن وطني إلى وطني إيابي

وتتناغم الأصوات الداعية إلى الوحدة العربية. ففي ليبيا أفاض الشعراء بالدعوة إلى الوحدة العربية[25]، والجامعة العربية[26]، وإلى الأخوة في الدين وضرورة الاتحاد وبيان سوء الانقسام التي أشار إليها الشاعر سليمان الباروني مخاطباً أحد شعراء الجزائر، بعد أن أثنى الأخير على مقال إسلامي قيّم كتبه الباروني في صحيفة (الأسد الإسلامي)، قائلاً أي الباروني[27]:

فأنت أخ والناس في الدين أخوة وهل مذهب الأنصاف هجري لأخواني
علمنا من الأيام سوء انقسامنا (فبالاتحاد) الفوز يا عين إنساني

وفي الجزائر دعا الشعراء إلى الوحدة العربية والجامعة العربية كذلك، واستنكروا تقسيم الأمة إلى دويلات تسهل السيطرة عليها، وتحويلها إلى لقمة صائغة بيد الغزاة. وهذا ما ورد على لسان الشاعر صالح خباشة في قوله[28]:

كثرت دويلات لنا فكأنها الأوراق يخلطها العدو ويلعب
هلا تضمك وحدة كبرى تصون ذمارنا؟ فإلى متى نتشعب
قسم الغزاة بلادنا لقما فساغت لو صمدنا وحدة لم يقربوا
أما الحدود فزوّروها بيننا كالشوك يدمي خطونا ويعذب

وإذا كان الشعراء قد دعوا إلى الوحدة العربية دعوة عامة، واستنكروا خلق الحدود المصطنعة بين الأقطار العربية، فإنهم قد سموا تلك الأقطار بأسمائها، ثائرين على كل الحدود والحواجز المادية والمعنوية التي وضعت بينها. فالجواهري

(25) الاتجاهات الوطنية في الشعر الليبي الحديث: محمد الصادق عفيفي، ص 370، 411 ط 1 دار الكشاف للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، القاهرة، بغداد 1969 م.
(26) المرجع السابق: ص 349-354 وص 408-409.
(27) المنتخبات الشعرية في الحرب الطرابلسية: أبو القاسم الباروني، ص 48، طبعة الأنوار، مصر 1946 م.
(28) ديوان صالح خباشة (الروابي الحمر)، ص 83، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1970 م.

مثلاً لم ير حدوداً بين دمشق وبغداد بل يراهما بلداً واحداً يسقي من منبع واحد[29]:

ثقي دمشق فلا حدّ ولا سمة ... ولا خطوط كلعب الطفل تبتدع
تقصيك عن أرض بغداد ودجلتها ... أمّا (الفرات) فنبع بيننا شرع

وخليل مردم بك يرفض الحدود بين سوريا ولبنان عادّا ذلك قطعاً للأرحام وفصماً للعرى[30]:

ماذا عسى أنكرت من جلق حلب ... بل ما عسى أهل لبنان يريبهم
بلادنا ويد التقسيم تقلقها ... كأنها رقعة ينتابها جلم
أكلّ حاضرة داء لمملكة ... أبعاد ما بينهن الفتر والبصم

وكذلك بدوي الجبل قائلاً[31]:

لبنان والغوطة الخضراء ضمهما ... ما شئت من أدب عال ومن نسب
ما في اتحادهما تا الله من عجب ... هذا الفراق لعمري منتهى العجب

وهكذا بقية الشعراء الذين عبروا في أشعار لهم عن تآخي مصر والشام وعن الأواصر التي تربطهما عبر التاريخ، وتآخي الشام والعراق، وسوريا ولبنان ومصر والسودان اللذين قال فيهما شوقي[32]:

واحذروا من قسمة النيل فيا ... ضيعة الوادي إذا النيل شُطر

الماضي العربي الإسلامي في منظار شعراء الإحْياء

نظراً لما للأمة العربية الإسلامية من ماض مجيد، ونظراً للظروف القاسية التي عاشتها في العصر الحديث فقد أكثر شعراء الإحْياء التغني بالماضي والتحدث

---

(29) ديوان الجواهري: جـ2، ص 123.
(30) ديوان خليل مردم: ص 116، دمشق 1960م.
(31) ديوان محمد سليمان الأحمد (بدوي الجبل)، ص 173، دار العودة، بيروت 1978 م.
(32) الشوقيات: جـ2، ص 163.

عما حققه الأجداد. فكلما قلّب هؤلاء الشعراء صفحات التاريخ برزت أمامهم أيام الشموخ والعزّة. فدولة الإسلام قد مرّت ظلالها على أغلب بقاع المعمورة تنشر العدل وتقهر الظلم وتقر النظام، حتى دانت لها رقاب الجبابرة وانشرحت لها صدور الضعفاء والمضطهدين. وإزاء القوة السياسية ـ والفكرية والدينية والاقتصادية المتينة التي تمتعت بها الدولة الإسلامية منذ تألق نور الإسلام حتى قبيل انكسار آخر راية من راياتها، برزت صورة أخرى لهذه الدولة، ابتداء من انكسارها ومروراً بسيطرة الدول الاستعمارية عليها، حيث استُبْدِلَ الضعف بالقوة وحلّ الفقر محل الغنى، والفساد الخلقي والاجتماعي والسياسي محل العدل والاستقامة والانصاف، وتحول السيّد إلى مسود والمتحكم إلى محكوم وغدا رُسُل الإنسانية أتباعاً أذِلّاء، يلفهم التخلف والجهل والمرض ولا غرو فبعض هذا قمين بأن يعتصر مشاعر شعراء الاحياء ويذرف دموعهم ويترجم حسراتهم ويحملهم على أجنحة خيالاتهم لاستشراف الماضي ورصد آيات عظمته للهروب إلى ربوعه، إمّا للراحة والاستجمام من عناء الحاضر وإمّا لاتخاذ ذلك الماضي وسيلة لشحذ الهمم وإثارة العزمات من أجل الثورة على ما وصلت إليه الأمة من حال بائس وظرف مرفوض ـ فالشاعر العراقي محمد حبيب العبيدي قد سجّل لنا بعض ما أفاء به الإسلام والمسلمون على العالم من خير وعدل ورشد وهداية، وما ألحقه بالكفر والباطل من انكسار وهزيمة قائلاً[33]:

بدا النور من بطحاء مكّة ساطعاً ... وضاقت به من أرض يثرب دورها
فمزّق ايوانا لكسرى مشيّداً ... وأخمد نيراناً شديداً زفيرها
واجفل منه قيصر فوق عرشه ... وذلّت له كسرى ودكت قصورها
وعبرنا لأفريقاء وهي منيعة ... يعز على قوم سوانا عبورها
فقرطبة في الغرب تزهو نجومها ... وفي الشرق بغداد يضيء بدورها
خلقنا بسيف العدل سيف حضارة ... يشعشع حتى الآن في الكون نورها
سلوا أمما سارت على ضوء رشدنا ... ألم تك قبلا مظلمات عصورها

(33) خالص حمّادي: الأخبار في سير الرجال، ص 124، بغداد.

وصوّر الشاعر السعودي حسن عبد الله القرشي عظمة الأمة العربية وأمجادها وانغماسها في قلوب أبنائها آملاً أن يعود إليها عطاؤها وخلودها، وذلك في قوله[34]:

يا كناس الظباء منذ قديم | يتأبى الأسود فيك اهتضاما
كم ذخرت العلا مجداً فمجداً | وسكبت الإلهام جاماً فجاما
فيك سر القرون من أمة العرب | تحدى العقول والأفهاما
قد أثرت الهيام في كل قلب | شاعري وما شفيت أواما
سيعيد التاريخ ما كان أعطا | ك خلوداً ومنعة وتسامى

وأعرب الشاعر الليبي أحمد الشارف عن كلفه بأبناء العرب متحدثاً عن بعض سماتهم في قوله[35]:

كلفي، ولكن لا بظبية حاجر | شغفي ولكن، لا بظبية رام..
بمعاشر العرب الذين عنالهم | أعداؤهم في ساحة الإقدام
وإذا طغى جهل العدوّ، ولن تفد | حسناتهم، عادوا إلى الآثام
كالنار خامدة وإن لعبت بها | ريح الشمال تزيد في الإضرام

أما الشاعر الجزائري الذي امتزجت عنده العروبة بالإسلام حتى أمستا واحداً لا تمكن تجزئته فقد كتب كثيراً عن التاريخ العربي وعظمته وعن الإسلام وسماحته وقوته. وأبرز من لمع في هذا الميدان الشاعر محمد العيد الذي قال مشيداً بأصالة الإسلام وعظمته وتسامحه وإنجابه للشخصيات الخالدة ونشره للعدل والرحمة[36]:

ألسنا من الأجناس أفصحهم فما | وأسمحهم ديناً وأصلحهم أبا
بنا درّت الدنيا عليهم بخيرها | وأخصب منها كل ما كان أجدبا

---

(34) ديوان الشاعر (حسن عبد الله القرشي)، المجلد الثاني، ص 240، دار العودة، بيروت 1970 م.
(35) محمد الصادق عفيفي: الاتجاهات الوطنية في الشعر الليبي الحديث، ط 1، 1969 م دار الكشاف للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، القاهرة، بغداد: ص 386.
(36) ديوان محمد العيد آل خليفة: ص 194، مطبعة البعث، قسطنطينة 1961 م.

ولـدنـا وأنجبنـا ففـزنـا عليهم   ومن ولد الصيد المناجيد أنجبا
فهل أنجبوا فينا (علياً) و(خالداً)   و(عمراً) و(معناً) وابن قيس ومصعباً

وبعد أن سطر شخصيات أخرى قال:

وهل نشروا في الكون عدلاً ورحمة   كـأجـدادنـا أم صـيروه مخـربـاً

والملاحظ أن لشعراء الإحْياء في الجزائر دوراً غير قليل في تثبيت جذور الاسلام والعروبة، لأن بعض هؤلاء الشعراء ـ كما ذكرنا ـ كانوا من العلماء، وبعضهم كانوا في صفوف المجاهدين وبعضهم كانوا أعضاء في (جمعية العلماء المسلمين) «التي أسست في مايو 1931 م برئاسة عبد الحميد بن باديس. وعندما توفي المذكور عام 1940 ولي رئاستها الشيخ محمد البشير الإبراهيمي»، والتي لعبت دوراً مهماً في المحافظة على شخصية الأمة الوطنية والعربية والإسلامية تلك التي عملت فرنسا جاهدة على مسخها. إذ تكونت أمة اختلفت عن المذكورة في كل سماتها وابتعدت عنها كل البعد رافضة أن تكون جزءاً منها كما أشار الى ذلك رئيس الجمعية المذكورة (عبد الحميد بن باديس) مفيداً بأن الجزائر أمـة لها شخصيتها المستقلة وصورتها المميزة التي تختلف فيها عن فرنسا من ناحية اللغة والدين والأخلاق فهو القائل: (إن الأمة الجزائرية الإسلامية ليست هي فرنسا ولا يمكن أن تكون فرنسا ولا تستطيع أن تصير فرنسا ولو أرادت. بل هي أمة بعيدة عن فرنسا كل البعد في لغتها وأخلاقها وفي عنصرها وفي دينها).

ولذا كان انطلاق أغلب شعراء الإحياء الجزائريين إسلامياً. فالشاعر محمد العيد ـ الذي مرّ ذكره ـ عندما تحدّث عن مقاومة الاستعمار مستخدماً بعض صور القوة كالسيف والسهم لم يخرج عن دائرة ربط الحاضر بالماضي، ولم ينس تعلقه بالرسول الكريم (محمد) عليه الصلاة والسلام، مستوحياً بـطولاته ومستنيـراً بأعماله، مهتدياً بأضواء حكمته وعظمته قائلاً[37]:

بـمـحـمـد   أتـعـلقُ   وبـخُـلْقِـهِ   أتخـلق

(37) المصدر السابق: ص 166.

إنّ التعلق بالرسول ودينه، بي أليق
يا قائداً في الحرب صـ ـف جنوده لا يخرق
لي أسوة بك في دفاعـ ـك يوم خطّ الخندق
يا شعب أنداء الربيـ ـع على ربوعك تهرق
أنا نبلة يرمي بها صدر العدوّ ويرشق
أنا صارم في وجه من يبغي ابتلاعك يمشق
إنّ الذي يبغي اندما جك في سواك لأحمق
لا ينمحي شعب بشا رات الرسول مطوّق

وكذا الحال بالنسبة إلى الشاعر عبد الكريم العقّون، فهو بعدما شاهد حال الأمة وما تعانيه من تسلّط الأجانب، واستخدامهم إيّاها ضدّ أعدائهم خاطب الرسول قائلاً(38):

يا رسول الإلّه أمتك العر باء أضحت تساق كالأغنام
يا رسول الإلّه، كم ذا يلاقي بعدك المسلمون من آلام
قد غدوا في يد العدوّ سلاحاً ليذود العدو به ويُحامي

هكذا كان عدد كبير من شعراء الإحْياء في الجزائر، بل كان أغلب أبناء الشعب الجزائري، يحملون سلاح العقيدة قبل السيف، للذبّ عن وجودهم وحريتهم وكرامتهم وشخصيتهم العربية الإسلامية. وهو ما أشار إليه الدكتور عبد الله الركيبي قائلاً: (بالدين استطاع الجزائري أن يحقق ذاته وبه استطاع أن يقف في وجه عمليات التغريب والمسخ والتدمير التي حاولت أن تقضي على شخصيته العربية الإسلامية. الدين أشعل شعلة الحرية)(39). ومن ثم كان يستغل المناسبات الدينية (الأعياد، شهر رمضان، وليلة القدر، وذكرى غزوة بدر، ونزول القرآن، لا ليلتقي بها إلّا لقاء مزدوجاً، يعرض الحاضر على الماضي

(38) صالح خرفي: الشعر الجزائري الحديث، ص 119، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر 1984 م.
(39) عبد الله الركيبي: الشعر الديني الحديث في الجزائر، ص 178.

يستخلص العبرة، ويستثير الهمّة، فهو أبعد ما يكون عن الوقفة العابرة، والنظرة المرتجلة)[40].

وإذا كان الكثير من الشعر الجزائري قد تحدث عن الإسلام، معتزاً به وحاملاً إيّاه سلاحاً في معركته، أو تحدث عن الإسلام الممزوج بالعروبة، فإن ثمّة شعراً جزائرياً اقتصر فيه الشعراء على العروبة وتمسكهم بها ودفاعهم عنها، وارتباطهم بأبناء الشرق العربي، ووقوفهم في وجه محاولات فرنسا الرامية إلى ضمهم إليها. ويتجسد بعض هذا في قول مفدي زكريا[41]:

رسول الشرق: قل للشرق أنّا على عهد العروبة سوف نبقى

الذي حيّى فيه أبناء العروبة في العراق ومصر والشام قائلاً:

فحيّوا في بني (بغداد) شعباً زكا في الخالدين وطاب عرقا
وحيّوا (مصر) موطن كلّ حرّ وحيّوا في أماجدها (دمشقا)

وفي قوله الذي تحدث فيه عن شعبه راسماً موقفه ومحدّداً نسبه ومصوّراً ما ولّدته الآلام[42]:

واستدرجوه فدبّروا ادماجه فأبت عروبته له أن يُبْلَعا
وتعمّدوا قطع الطريق، فلم ترد أسبابه بالشرق أن تتقطّعا
نسب بدنيا العرب زكّى غرسه ألم، فأورق دوحه وتفرّعا

ومن الشعر الجزائري العربي النكهة ما كان إجلالاً لرسوم العرب وآثارهم وربوعهم ومعاهدهم وأشعارهم، وحزناً عليها وتألّماً لضياعها. ومن آياته قول محمود بن دويدة:

وقفت برسم العرب وقفة خاشع وقلت ضياعاً ما نظمتم من الدرّ
معاهدكم كانت ـ والورى في جهالة محطّ رجال العلم والعزّ والنصر

(40) الشعر الجزائري الحديث، ص 56.
(41) ديوانه (اللهب المقدس): ص 122، منشورات المكتب التجاري، بيروت 1961 م.
(42) المصدر السابق: ص 59.

والواقع أنّ الحديث عن تاريخ العرب القديم والتغني بأمجادهم، هو ـ في الغالب ـ حديث عن الإسلام وتغنٍّ بعظمته من خلال تصوير ما أسداه رجاله ابتداء من رسولهم الكريم، ومروراً بمن سطّروا ملاحم البطولة وباعوا دماءهم إعلاء كلمة الله. وكذلك من خلال تصوير ما وصلت إليه الدولة العربية الإسلامية من عزّ ومنعة، وما سادها من عدل وإنصاف، وما تفجر في داخلها من عطاء روحيّ ومادي، وما خيّم على أبنائها من سعادة وأخوّة ووئام.

هذا بالإضافة إلى ما أفاضته تلك الدولة على العالم، إذ خلّصت الشعوب من سلاطين القهر وأرباب الجور، وأضاءت في نفوسهم نور الإسلام، وأخذت بأيديهم إلى مدارج الحقّ والعدل، وعلّمتهم احترام النفس الإنسانية، وخلّصتهم من عبادة الأوثان والأشخاص، وطهّرت نفوسهم من الشرك والجشع والحيوانية.

ومن جهة أخرى فإنّها زرعت في نفوس المنتمين إليها التحابب والتآخي والتعاون والتكافل مهما اختلفوا في اللون والجنس والعمل، رافعة شعار (إن أكرمكم عند الله أتقاكم). كما زرعت في نفوسهم الحميّة على الدين والعرض، والغضب لله، والتنكّر للباطل، فصاروا يشعرون بأنّهم مسؤولون عن تغيير العالم، والقضاء على ما يعتوره من ظلم، ويتحرك في داخله من كفر، ويعيش في جنباته من تعسّف وجور.

لهذا فشعراء الأحياء إن حنّوا إلى ماضيهم التليد فإنهم يحنّون إلى المجد الذي بناه الإسلام، وإن تفاخروا بمن سطّروا ملاحم الشجاعة والعلم والحلم، وأمسوا رسلاً للحق والعدل، فليس هناك من يداني رسول الله ﷺ، ويداني آلِهِ وصحابته ومن ترسّمَ خطه وخطاهم. ومن ثم ازدانت دواوينهم بالحديث عن المناسبات الإسلامية حديثاً منظّماً، إذ صارت ولادة الرسول وهجرته، ومعركة بدر وليلة القدر وغيرها مناسبات دينية تقام كلّ عام، وكان للشعراء دور غير مجهول فيها.

فلو قلّبنا ديوان شوقي ـ مثلاً ـ لوجدنا أنّه نظم قصيدة أسماها (الى عرفات)

وأخرى [أسماها (ليلة القدر). ونظم في الرسول عليه الصلاة والسلام (الهمزية) و (ذكرى المولد)] و (نهج البردة)، حيث استهل الأولى قائلاً[43]:

ولد الهدى فالكائنات ضياء   وفم الزمان تبسّم وثناء

واستهل الثانية في قوله[44]:

سلوا قلبي غداة سلا وثابا   لعلّ على الجمال له عتابا

واستهل الثالثة مترنماً[45]:

ريم على القاع بين البان والعلم   أحلّ سفك دمي في الأشهر الحرم

ولوجدنا ـ وهذا هو المقصود ـ أن هذا الشاعر ـ شأنه شأن أغلب شعراء الأحياء ـ لم يقف في قصائده ـ التي أوحت بها ذكرى ميلاد الرسول الأعظم، عند تسطير معجزات المذكور ومكرماته وسماته فحسب، وإنّما راح يجول في جنبات الإسلام مجدداً الماضي عن طريق الربط بينه وبين الحاضر، متفاخراً بالأول ومستنهضاً رجاله ومناشداً أرباب الثاني أن يأخذوا بحبل أجدادهم حاثاً إياهم على أن يجمعوا كلمتهم ويؤلفوا صفوفهم ليتقوا، ويقوا الإسلام كيد الكائدين وظلم الطغاة وهجمة المستعمرين. ففي قصيدته (نهج البردة) التي بلغت (مائة وتسعين) بيتاً تحدث ـ بالإضافة إلى حديثه المستفيض عن رسول الله ـ عن الذين عاهدوا الله حتى قضوا نحبهم متوسدين التراب:

كم في التراب إذا فتّشت عن رجل   من مات بالعهد أو من مات بالقسم

وذكر التفاوت بين الناس لاختلاف مواهبهم، مشيراً إلى أنّ أصحاب الرسول الكريم قد نالوا الدرجة الرفيعة بسبب ما حملوه من فضائل، وما أقدموا عليه من تفان في سبيل الحق، واستشهاد في سبيل الله، ونتيجة لما أسدوه من إصلاح وما فتحوه من سبل صالحة ارتادها أصحاب الفلاح، ونهل من معينها المتعطشون للعلم والعدل والتحضر، حيث قال في كل ذلك:

---

(43) الشوقيات: ج 1، ص 34، دار العودة، بيروت 1986 م.

(44) المصدر السابق: ج 1، ص 68.

(45) المصدر نفسه: ج 1، ص 190.

لـولا مـواهب في بعض الأنـام لما ... تفـاوت النـاس في الأقــدار والقيم
كم شيّـد المصلحون العـاملون بهـا ... في الشرق والغرب ملكاً باذخ العظم
للعلم، والعدل، والتمدين ما عزموا ... من الأمـور، وما شـدّوا من الحزم
سرعـان مـا فتحـوا الـدنيـا لملّتهم ... وأنهلوا الناس من سلسالها الشبم(*)
ساروا عليها هداة الناس، فهي بهم ... إلى الفـلاح طـريق واضح العـظم
لا يهـدم الدهـر ركناً شـاد عـدلهم ... وحـائط البغي إنْ تلمسـه ينهـدم

وسطر بعض الأسماء التي أمست أمثلة للإصلاح والعلم والعدل والحزم والهدى، ذاكراً (الفاروق) و(الإمام) عليّاً و(أبابكر) و(ابن عفان) و(ابن عبد العزيز).

وفي (همزيته) تناول ـ بعد مدحه للرسول أيضاً ـ ما حل بالأمة من تفكك وفقد للصفاء واهتزاز للثقة بالنفوس وركوب للهوى. إذ قال رافعاً أكف الدعاء والرجاء:

أدعوك عن قومي الضعاف لأزمة ... في مثلهـا يُلْقَى عليـك رجـاء
أدرى رســول الله أن نفـوسهم ... ركبت هـواهـا والقلوب هـواء؟
متفككــون فـما تضم نفــوسهم ... ثقـة ولا جمـع القلوب صفـاء
رغــدوا وغــرهم نعيم بــاطـل ... ونعيـم قــوم في القيــود بـلاء

ولم يفت الشاعر الالتفات إلى ما ألحق بالشريعة من ظلم بعدما منحته للدنيا من عطاء قائلاً:

ظلمـوا شريعتـك التي نلنـا بهـا ... مـا لم ينـل في رومـة الفقهـاء
مشت الحضارة في سناها، واهتدى ... في الـدين والدنيـا بها السعـداء

أما في قصيدة (ذكرى المولد) فقد ذكّر بما أسداه الرسول الأعظم وبما يجب أن تكون عليه الأمة، منتهياً إلى ما اعترى تلك الأمة نتيجة لتخليها عما اختطه لها رسول الله من سبيل رباني فبعد أن قال عن الله سبحانه وتعالى:

(*) الشبم: البارد.

وأرسل عائلاً فيهم يتيما   دنا من ذي الجلال فكان قابا
نبي البر، بينه سبيلا   وسنّ خلاله، وهدى الشعابا

* * *

وكان بيانه للهدى سبلا   وكانت خيله للحق غابا
وعلّمنا بناء المجد حتى   أخذنا إمْرة الأرض اغتصابا

انتقل إلى ما يعز الأمة ويُعْلِي مقامها، مؤكداً على الإقدام والمغالبة في قوله:

وما نيل المطالب بالتمني   ولكن تؤخذ الدنيا غلابا
وما استعصى على قوم منال   إذا الإقدام كان له ركابا

وبعد أن خاطب الرسول الكريم في قوله:

وما للمسلمين سواك حصن   إذا ما الضر مسهم ونابا

ذكر ما حلَّ بهم:

كأن النحس حين جرى عليهم   أطار بكل مملكة غرابا

واضعاً يده على علة ما وصلوا إليه منشداً:

ولو حفظوا سبيلك كان نوراً   وكان من النحوس لهم حجابا
بنيت لهم من الأخلاق ركنا   فخافوا الركن، فانهدم اضطرابا
وكان جنابهم فيها مهيباً   وللأخلاق أجدر أن تهابا

والملاحظ أنّ التوظيف كان ولا يزال سمة من سمات شعر الإحياء. فالحديث عن عظماء الإسلام في أشعار المذكورين لا يخلو من ربط بين الماضي والحاضر. ولم يفتقر إلى الدعوة ضد التخلف والضعف والخنوع والتذلُّل. ويمكن أن نستشهد على ذلك ببعض ما أفاضه الشعر العراقي الذي استغل فيه عدد كبير من شعراء الأحياء المناسبات الدينية للتحدث عن الحاضر وما فيه من ضعف ثم كيفية تلافي ذلك الضعف، ومن أولئك الشعراء محمد جمال الهاشمي الذي استنكر الفرقة التي حلت بالأمة بعدما كانت تتحكم في زمام الحياة، وتوجه مسار

الدهر منشداً[46]:

من فـرق الهيكـل المنظوم جـوهـره ومن أبـاد كيانـا عـاش مـرتهبا
منّا وكـانت لنـا الأيـام خـاضعـة تـوجـه الـدهـر أمـا زال أو نكبا

وفهم الشيخ أحمد الوائلي الذي أشار إلى أيام الإسلام وعطائها قائلاً[47]:

أيـام اسكـرت الـدنيا الفتـوح لنـا ففي كـل داليـة للمجـد معتصر

مستنكراً تطلعنا إلى الدول الغربية والشرقية لاستجداء أفكارها، ناسين أننا معين الأفكار ونبع العطاء:

واليـوم تهـدى عـلى تشريعنـا فكـر يـا واهب التمر لا تحتاجـه هجـر

حتى قال:

متى افتقـرنا وقـد أغنى موائـدنـا محمـد واهتـدى من وحينـا البشر

أما الشاعر جعفر الهلالي فلم يكتف هو الآخر بالحديث عن الماضي الإسلامي ورحلاته، وإنما استنهض الأمة وناشدها أن تعيد الماضي الإسلامي بتطبيق حكم الإسلام الذي يلم الصفوف ويقضي على الفوضى ويغلق الباب بوجه الأفكار الوافدة، وهذا قوله[48]:

يـا أمة الإسـلام هل من يقـظة لنعيـد مـاضينـا المجيـد المشرقـا
ويسـودنـا الإسـلام في دستـوره حكـماً به عـدل الشريعـة طبقـا
ويلم شمـل المسلمـين بـوحـدة لم تلق فيهـا الفوضـويـة مـرتقى

وشدد الشاعر عبد الغني الخضري على الإلتزام بالإسلام وترسم خطى أئمة الحق وشهداء العقيدة، إننا لو التزمنا ذلك النهج «لعادت يد الباغي على أرضنا صفراً»[49].

(46) مجلة الإيمان: العدد (4/3)، ص 258 السنة 1964/1963 م.
(47) مجلة الأضواء: العدد (6/5)، ص 142، السنة 1381 هـ.
(48) مجلة الإيمان: (العدد (4/3)، ص 292 وما بعدها السنة 1964 م.
(49) ديوان عبد الغني الخضري: ص 178، النجف 1952 م.

وعــدنــا يــدا لم تفـترق لِملمَّــةٍ   تشـع عـلى الآفـاق لامعـة غـرا
تذب عن الأوطان من أرض يعرب   ومـا وهبت يومـاً لأعدائهـا شبرا

وهكذا وظّف عدد كبير من شعراء الإحياء المناسبات الدينية للحديث عما تعانيه الأمة وعما يطلب من أبنائها، حيث كانت فرصة لمناجاة أصحابها ولا سيما الرسول ﷺ، وآله لاستلهام الفيض الروحي والعطاء الإيماني، الذي يجدد الحياة ويعود بركبها إلى ساحات الحق والحرية.

وهذا ما يحسه قارىء أبيات السيّد فضل الله من لبنان. التي يقول فيها مخاطباً رسول الله عليه الصلاة والسلام[50]:

أنـت تـاريخنـا وأنـت هـدانـا   فتعهـد جـراحنـا بـالـشفـاء
واسكب الـوحي في دمانـا فقـد   حنّت أناشيـدنـا لـوحي السماء
لـترانـا غـداً.. ونحن نقـود   الركب حراً.. في ساحة الهيجاء

أما فيما وصل إليه حال الأمة، وكيف أنّها ضيّعت ماضيها المجيد، وأمست تجتر الذكريات الحزينة وتهرع وراء أصوات الغرب فاقدة للبصر، ووراء الآراء المسمومة ذليلة خائفة، كالجدباء التي لم يكن لها تاريخ عظيم ومملكة إيمانية شامخة، فقد جسّده قوله الذي خاطب فيه الإمام علياً مردداً:

يـا سيدي إمـام العـدل معـذرة   فقـد تبـدل منـا الـرأي والنـظر

ثم سطر ما وصلنا إليه في قوله[51]:

وأصبـح الدين في أفـواهنـا كلما   نقـولهـا: ثم تمضي وهي تستعـر
يمـدنا الغـرب بالنجـوى، فنتبعه   عُمْيَ البصائر، لا رأي ولا فكر
ويبعث الـرأي مسمـوماً فتلقفـه   أرواحنـا بخشـوع وهي تحتضر
كـأننـا لم تقم في أفقنـا فكـر   تهدي الصواب، ولم ينضب لنا سرر

(50) ديوانه (قصائد للإسلام والحياة)، ص 50، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان/ ط 1 1404 هـ 1984 م.
(51) المصدر السابق: ص 55.

ولم نشيـد من الإيمـان مملكـة يهوي لها الملك اعـظاماً ويـنـدثر
ماض لمسنا به أقصى السماء علا مضى، ولم يبق إلا الحزن والذكر
فـابعث لنا قبس الإيمـان مؤتلقاً عسى يعـود لنا المـاضي فـنـزدهـر

أما حديثه إلى أمته الذي سطر فيه تخلفها وفجورها، فقد جاء في قوله[52]:

يـا أمتي طلع الصباح وأنت في حلك الدجى ركب، تخلف، مجهد
سكرت لياليك الطوال فلا يرى في الأفق، إلّا فـاجـر ومعـربـد

* * *

والكـون يستبق الـدهـور لنهضـة تسمو فيشرق في سماهـا الفرقـد
سيرى فدريك لا يزال كما بدا سمحـا ينضّره العـلى والـسؤدد
وتنـوّري بـالـذكـريـات تعيده نضـراً وتبـدع منـه روحـاً تخلد
والـذكريـات صدى الحيـاة لأمـة تـترقب الأضـواء إذ نتحشّـد

وهكذا فالماضي والتاريخ والذكريات أدوات وظّفها الشاعر لغاية في نفسه، وهدف يعمل على تحقيقه.

فهو يحن إلى الماضي والتاريخ القديم ويشيد بها، مناشداً الأمة أن تأخذ سناهما وأن تسير شامخة في ضوئهما، كما يتخذ الذكريات أدوات ووسائل للتذكير بالماضي وتفجيره في نفس الحاضر طاقات للرقي والتقدم والازدهار.

ولم تكن تلك المناسبات الدينية الباب الوحيد الذي دخل منه شعراء الإحياء إلى التغني بأمجاد القدماء ولفت أنظار الأمة إلى واقعها الحالي المزري مناشدين إياها احتذاء طريق الأقدمين وترسم الخطى التي جعلتهم قادة للأمم، وإنّما هناك أبواب أخرى للتوحد بين الماضي والحاضر أو إحياء الماضي للاقتداء به والدفاع عمّا أستنه. فالشاعر أحمد محرم ـ الذي كان سبّاقاً إلى إحياء المناسبات الدينية والذي كتب قصائده (منْ وحي المولد)[53] و(في مولد المختار)[54] و(في

(52) المصدر نفسه: ص 76.
(53) ديوان أحمد محرم: الجزء الأول ج 2 ـ، ص 927، مكتبة الفلاح، الكويت 1984 م.
(54) المصدر السابق: ص 832.

ذكرى المولد النبوي)[55]، وكتب (غزوة بدر)[56] وفيها نظم (هي الغزوة الكبرى)[57] ـ، كان قد أشاد بالماضي العربي الإسلامي من خلال صراعه مع أعداء العروبة والدين. ومن آيات ذلك قصيدته (هانوتو والإسلام)[58] التي نظمها رداً على تخرصات (جبرائيل هانوتو السياسي المؤرخ الفرنسي) وأحقاده التي دفعته إلى القول بأن داء التعصب الإسلامي ليس له دواء إلّا نبش قبر الرسول محمد ﷺ ونقل عظامه إلى متحف اللوفر بباريس قائلاً ـ أي الشاعر بأن الدافع وراء هذا الزعم وأمثاله هو التعصب البغيض والصليبية الحاقدة:

أو كلّما هاج التعصب أهله   صاح الغويّ بنا، وضجّ المرجف
في كل يوم للتعصب غارة   يدعو بها داعي الصليب ويهتف

وبعد أن سجل الشاعر دوافع (هانوتو) وأمثاله عرّج على الإسلام والمسلمين، قائلاً بأن الأول قد ضعف وأن أعداءه قد أراعوه وزلزلوا كيانه بسبب تعصبهم وحقدهم عليه، وأن أبناءه قد تفرقوا، ولم يتألموا لما جرى ويجري عليه ولم يؤلفوا صفوفهم ويوحدوا أشتاتهم إزاء ما يلاقيه من تحد ويلاقيه أبناؤه من تسلط وتعسف وهذا قوله:

ويحي على الإسلام، هان وزلزلت   أيدي الخطوب شعوبه فاستضعفوا
لولا التعصب لم ترع في ظله   أمم تميد، ولا ممالك ترجف
وأرى الذين تفرقت أهواؤهم   لو أنهم غضبوا له لتألفوا

ولم يغفل الشاعر عن أن يذكر عظمة الإسلام، وأن الطريق القويم والمحجة التي لا بديل لها، هو ما كشفه القرآن الكريم وأعرض عنه أعداؤه من الغربيين ومن اقتدى بهم خوفاً من الحق المتمثل في كتاب الله المذكور حيث يقول الشاعر:

---

(55) المصدر نفسه: ص 828.
(56) نفسه: ص 126.
(57) نفسه: ص 914.
(58) نفسه: الجزء الأول ـ 1 ـ، ص 53.

كشف الكتاب عن المحجة فانظروا ... وأرى المحجة عندكم أن تصدفوا
لوذوا بأروع ما تخاف نفوسكم ... إنّ الكتاب على النفوس لأخوف

وكان لهذا الشاعر موقف مع جبار آخر من جبابرة الغرب هو (كرومر) عميد الحكومة الإنكليزية في مصر آنذاك، الذي ألّف كتاباً أسماه (مصر الحديثة) تهجم فيه على المصريين وعلى الإسلام. إذ كتب ـ أي أحمد محرم ـ قصيدته (كرومر والإسلام)[59] رداً على زعم المذكور وكَشْفاً عن بعض صفحات الإسلام المشرقة ووقائعه التي أرجفت العالم، وصغر أمامها قياصر الروم مبتدئاً محاورته في القول:

زعمت الدين والقرآن جاءا ... بما يُشْقِي حياة المسلمينا
زعمت (محمداً) لم يؤت رشداً ... ولم يسلك سبيل المصلحينا

ثم دعاه إلى الاحتكام لدى الموتى والأحياء، وسطر له الصفحات التي سجلها المسلمون، والعروش التي زلزلوها والممالك التي فتحوها. وعرّج كعادته وعادة أغلب شعراء الإحْياء على مكمن الداء، حيث أفاد بأن ما حلّ بديننا وأمتنا جاء بفعل أيدينا، بل بفعل أيدي جماعة انحرفت عن الحق واختطت سبيل الباطل بعد أن غرّتها الحياة الدنيا ولعبت بها الأهواء والمكاسب الدنيئة. وميّز ـ بعد ذلك ـ بين الدين وبين من يحملونه جهلاً وبهتاناً[60]:

وبالإضافة إلى ما تقدم فللشاعر أحمد محرم قصائد أخرى دعا فيها إلى الإلتزام بالدين والذبّ عنه، منها (القرآن)[61] و(كتاب الله)[62] ونشيد (أمة الفرقان)[63] ونشيد (بني الإسلام اقداماً)[64] و(شباب محمد)[65] و(نشيد طلبة القرآن الكريم)[66] و(على هدى القرآن). حيث رفع كلمة (الله أكبر) شعاراً للنهضة في قوله[67]:

---

(59) نفسه: ص 126.
(60) نفسه: الجزء الأول ـ 2 ـ، ص 921.
(61) نفسه: ص 910.
(62) نفسه: ص 718.
(63، 64، 65، 66، 67) نفسه ص 704، 925، 768، 771، 769 على التوالي.

الله أكـبر مـا أجـلّ شعـارنـا   إنَّـا نـراه محـببـاً مـألـوفـاً

وجعل ذلك الشعار سيفاً يحقق النصر في إنشاده:

سـيـفـنـا (الله أكـبر)   يـضـمـن الـنصر المـؤزر
أي أمـر يـتـعـذر   إن ذهـبـنـا فـاتحـين

والجدير بالملاحظة أن شعراء الأحياء الذين تفاخروا كثيراً برسولهم العظيم وآله وصحابته، وبمنهج الإسلام القويم، تفاخروا كذلك بأنسابهم العربية، فالشاعر المصري محمد عبد المطلب (كان عربي النشأة والمولد والبيئة معتزاً بنسبه كل هذا الاعتزاز وكان شديد العصبية لسلف هذه الأمة وقوادها وعلمائها ومؤلفيها)[68] حتى ورد عنه متفاخراً[69]:

وكفـاني من فخـاري نسبـة   جمعت من طرفيها العـرب

وأحمد الصافي كان هو الآخر قد افتخر بنسبه وعروبته وبأن جدّه هاشمي، وأخواله ينتمون إلى عرب جبل (عامل) اللبناني حيث قال:

أنـا عـربي وحسبي بـذا   جـوابـاً يعـظمـه سـائـلي
فـآبـائي الصيـد من هـاشم   وأخـوالي الغـر من (عـامـل)

أمّا محمود غنيم فإنه لم يتفاخر بعروبته فحسب، وإنّما ببداوته وبكون أجداده من سكان البوادي والأرياف ومن رعاة الإبل والأغنام فهو القائل:

إن تسـألـوا عني إلى من أنتمي   فـإلى رعـاة الـنـوق والأغنـام

ويشارك معروف الرصافي بهذا الفخر والاعتزاز بالعرب في قصيدته (الأمة العربية) إذ يقول:

العـرب أكـبر أمـة مشـهـورة   بـفتـوحـهـا وعلومـهـا وبيـانها
فـالمجـد مـأثـور بكـل صراحـة   عن قيسها أبـداً وعن قحـطانها

---

(68) عمر الدسوقي: في الأدب الحديث: ج 2، ص 306، القاهرة 1961.
(69) المصدر السابق: 308.

وكما مر بنا فإنّ المجد العربي والماضي العربي اللذين تفاخر بهما شعراء الأحْياء من زاوية دولتهم وحكمهم وفتوحاتهم وقيادتهم للعالم، كان خلال الحكم الإسلامي. فخضوع العالم لهم، ونزول قياصرة الروم وأكاسرة الفرس عن عروشهم وانقيادهم إلى العرب كان بشعار (لا إلّه إلاّ الله) ذلك الخضوع الذي أشار إليه الرصافي في قصيدته المارة الذكر عندما قال عن العرب:

وهم الألى خضعت لهم أمم الورى   من تركها طرا إلى أسبانها
والروم قد نزلت لهم عن ملكها   والفرس عما شيد من ألوانها

وهما اللذان أشار إليها محمود غنيم في قوله:

بالله سل خلف بحر الروم عن عرب   بالأمس كانوا هنا واليوم قد تاهوا
أين الرشيد وقد طاف الغمام به   فحين جاوز بغداداً تحدّاه
ماض تعيش على أنقاضه أمم   وتستمد القوى من وحي ذكراه

وإضافة لكل ما تقدم فهناك المطولات والأراجيز والملاحم التي دوّنها عدد من شعراء الإحْياء والتي كانت تتحدث عن عظمة العروبة والإسلام أو بالأحرى عظمة العرب عندما كانوا يهدرون بصوت الإسلام ويحكمون بالقرآن، وكانت تتحدث عن حكام العرب وقادتهم ابتداء من الرسول الكريم، ومروراً بالخلفاء الراشدين، ثم خلفاء المسلمين الآخرين وقادة الحملات الإسلامية.

ومن نماذج تلك الأراجيز والمطولات والقصائد أرجوزة (دول العرب وعظماء المسلمين) لأحمد شوقي، و(الإلياذة الإسلامية) لأحمد محرم وملحمة الشاعر العراقي عبد المنعم الفرطوسي التي بلغت خمسة وعشرين ألف بيت، والتي قالها في مدح الرسول وآله. وملحمة (أرواح من الشرق) للشاعر الليبي أحمد قنابة. و(عمريّة) حافظ إبراهيم التي قاربت المائتي بيت و(علوية) محمد عبد المطلب التي زادت على الثلثمائة بيت. و(صقر قريش) لخير الدين الزركلي. هذا بالإضافة إلى قصائد وموشحات وأراجيز أخرى لهؤلاء الشعراء ولشعراء غيرهم. والملاحظ أنّ شعراء الإحْياء في جلّ ما قالوه إن لم أقل كلّه كانوا يتغنون بالماضي ويحنّون إليه لذاته، وإنّما كان وراء ذلك التغني هدف يرومه أولئك الشعراء ويرمون إليه، وهو

ربط الحاضر بالماضي، واتخاذ السابق نبراساً للأخير، وحافزاً للأمة التي بدأت تتخلى تدريجياً عن واقعها وتنظر إلى أعدائها بعين الاحترام والتبجيل، حتى تمخض عن ذلك استجداؤها لأفكار غيرها، وترسّم ما تستنه الأمم التي لا تدين بدينها ولا تحمل عاداتها الأصيلة وسماتها النبيلة.

مواقف شعراء الإحْياء من القضية الفلسطينية

أنشد شعراء الإحْياء في فلسطين شعراً كثيراً، وذلك ابتداء من تاريخ ظهور هذا الاتجاه حتى يومنا هذا، حيث لا يزال أنصاره يعيشون بين ظهرانينا، ولا تزال فلسطين تلهب مشاعر الأمة عامة، والشعراء خاصة، فتستدر الدمعة وتثير اللوعة وتفجر الطاقات الجهادية والشعرية، وذلك لما تتعرض له من اعتداء استعماري وتسلط صهيوني وتآمر عالمي ولما يمثله أحرارها من ثبات ويقدمونه من دماء ويقاسونه من مِحَن، ونظراً لسعة هذا الشعر وترامي أطرافه، فإننا نكتفي بالإشارة إلى نماذج محددة ولدي عدد قليل من الشعراء فقط.

فأحمد محرم ـ الذي نقف في مصر عنده فقط ـ قد كتب في فلسطين ونكبتها وشهدائها القصائد التالية: (نكبة فلسطين)[70] و(فلسطين الشهيدة)[71] و(فلسطين)[72] و(فلسطين في المؤتمر الثاني الشرقي)[73] و(هو يا فلسطين النضال)[74] و(وذكرى وعد بلفور)[75].

ففي القصيدة الأولى تناول ما حلّ بفلسطين من قبل رجال (الطاغوت) ودهاقين السياسة ومفسدي العالم، وذئاب الغيلة، حيث يبدؤها قائلاً:

في حمى الحق ومن حول الحرم ... أمة تُؤذى وشعب يُهتضم
فزع (القدس) وضجت (مكة) ... وبكت (يثرب) من فرط الألم
ومضى الظلم خلياً ناعماً ... يسحب البردين من نار ودم

---

(70) ديوان أحمد محرم، الجزء الأول ـ 1 ـ، ص 740، مكتبة الفلاح، الكويت 1984 م.
(71، 72، 73، 74، 75) المصدر السابق، ص 853، 870، 873، 942، 842، على التوالي.

يـأخـذ الأرواح مـا يعصمهـا معقـل الحـق إذا مـا تعـتصـم
ويـرى النـاس إذا أعـجـبـه أن يبيـدوا كـأقـاطيـع البـهم

وفي (فلسطين الشهيدة) التي ألقيت في الحفل الذي أقامه الشبان المسلمون تكريماً لأعضاء المؤتمر النيابي العالمي لقضية فلسطين عام 1358 هـ، قال الشاعر:

خلق (العروبة) أن تجدّ وتدأبا وسجيّة الإسلام أن يتغلبا
لا تلك تخفض من جناحيها ولا هذا يريد سوى التفوق مطلبا
رفع النفوس عن الصغار، وصانها عن أن تخاف عدوّه أو ترهبا

ومما قاله:

لبيك يا (وطن الجهاد) ومرحبا لبيك من داع أهاب وثوّبا
لبيك إذ بلغ البلاء وإذ أبى جدّ الزمان وصرفه أن تلعبا
من ذا يرى دمه أعز مكانة من أن يخضّب من (فلسطين) الربى

وفي (فلسطين) قال الشاعر الذي يفوح عطر الإسلام من أغلب قصائده، وتمتلىء جوانبه في الدفاع عن دينه وعروبته، في جلّ ما صدر عنه:

(فلسطين) صبراً إنَّ للفوز موعدا فإلّا تفوزي اليوم، فانتظري غدا
لك الله من مظلومة تشتكي الأذى وتأبى عوادي الدهر أن تبلغ المدى
جرى الدم يسقي في ديارك واغلا من البغي، لا ترضي سوى الدم موردا

وفي (ذكرى بلفور) تعانقت لدى الشاعر ـ كما هي عادته في كثير من قصائده ـ متانة اللغة ورصانة البيان، وحرارة العاطفة وصدق التعبير، فكانت تلك القصيدة سيوفاً فتاكة وصواعق مهلكة. فهو يبدؤها بجرح الإسلام والعروبة النازف نائحاً على تراث الرسول الكريم الذي أمسى أشلاء بأيدي الناهبين، وشلوا تحت سيوف الدخلاء الحاقدين، ودماء تطلب الثأر من رجال الحمية، رافعاً صوته مستنهضاً أولئك الرجال الذين هزّوا الصياصي، وزلزلوا الشاهقات

(*) بلفور (آرثر جيمس): سياسي إنكليزي/ صاحب وعد بلفور لعام 1917 م، الذي يتضمن إنشاء وطن قومي لليهود في فلسطين.

وأخافوا الدهر، وأفزعوا الدنيا عارضاً عليهم ما وصل إليه الحال، ولندع الشاعر يتكلم:

تلك العروبة جرحها يجري دما ... من يمنع الإسلام أن يتألما
هذا تراث (محمد) في قومه ... أمسى بأيدي الناهضين مقسما
أثر السيوف عليه والدم حوله ... حرّان يصرخ أين أبطال الحمى؟
أين الألى ورثوا الممالك حرة ... تقضي القضاء على القياصر مبرما؟
ترمي فتهدم كل أرعن شاهق ... ويخافها ريب الزمان إذا رمى
تتلفت الدنيا إذا رفعت يدا ... وتطير من فزع إذا فتحت فما
دار الزمان فعاث في أرجائها ... من كان ينزلها فيمشي محرما

أما في العراق فإننا سنقف عندما قاله أحمد الصافي النجفي[76] في بيته:

أتصبح هاتيك الحقائق أحلاما ... وتحكمنا صهيون عربا وإسلاما

وفي أبياته التي سخط بها على العرب والمسلمين ـ لأنهم ضيّعوا شرعة الإسلام فأمسوا لقمة سائغة لليهود، وأرضاً مفتوحة لطموحاتهم ومطامعهم ـ حيث توجه إلى الرسول الكريم محمد ﷺ شاكياً له ما حلّ بأمته منشداً[77]:

محمد هل لهذا جئت تسعى ... وهل لك ينتمي همل مشاع
أإسلام وتغلبهم يهود ... وآساد وتقهرهم ضباع
شرعت لهم سبيل المجد لكن ... أضاعوا شرعك السامي فضاعوا

ونقف قليلاً عند الشاعر محمود الحبوبي القائل[78]:

لبّوا نداء فلسطين فقد بعثت ... صوت استغاثتها دون الورى لكم
هذي فلسطينكم هل تهدؤون إذا ... أمست برغم أنوف العرب تقتسم
حمية العرب لا ترضى وعزتها ... بأن يحل مكان السادة الخدم

---

(76) ديوان الشاعر (شرر)، ص 15.
(77) ديوان الشاعر (الأمواج)، ص 171.
(78) مجموعة الفلسطينيات، ص 62.

وعند الشاعر محمد رضا آل صادق في قوله[79]:

وأعيدوا قدس الكفاح وردّوا　　أرضكم مهبط الأنبياء
فستصبحوا أفاقنا ويموج　　العطر تيها في عالم من صفاء

وقوله:

الفداء الفداء خير طريق　　ناغمته نسائم الأشذاء
فأسلكوه بعزمكم وأرفعوا　　للنصر فخراً فيه أعز لواء

وعند قول الشاعر هاشم الطالقاني[80]:

لا تنال الحقوق إلا بعزم　　وصمود على مدى الآبادِ
أفهل زال غاصب بهتاف　　أم به دُكّ معقل للفساد
يرتوي المجد من دماء الضحايا　　ويغذى بمهجة الأكباد

وعند محمد مهدي الجواهري الذي قال في قصيدته (فلسطين الدامية) بعد أن صور حزنه وألمه[81]:

سيلحقون فلسطينا بأندلس　　ويعطفون عليها البيت والحرما
ويسلبونك بغدادا و(جلّقة)　　ويتركونك لا لحماً ولا وضما[*]
جزاء ما اصطنعت كفاك من نعم　　بيضاء عند أناس تجحد النعما

وقال مصورا ضعف الأمة العربية التي غدت تحتكم لأعدائها، طالبة الحلّ من الدول الاستعمارية، عارضة ظلاماتها عليها، وهي عالمة أن تلك الدول هي الظالم الحقيقي للعرب والمسلمين، والغاصب الفعلي لأرض فلسطين، بل والممتص لخيرات الأمة قاطبة، المحتكم بأمورها، الهادر لطاقاتها الناشر لسمومه في أوصال جسمها:

---

(79) ديوانه (الصوت والأصداء)، ص 67، ط 1، مطبعة الآداب، النجف 1971 م.
(80) مجلة العدل: العدد 16 سنة 1966 م.
(81) ديوان الجواهري: جـ 1، ص 256، دار العودة، بيروت.
(*) الوضم: كل شيء يوضع عليه اللحم من خشب أو غيره، ليقيه الأرض.

يا أمة لخصوم ضدها احتكمت كيف ارتضيت خصيماً ظالماً حكما
بالمدفع استشهدي إن كنت ناطقة أو رمت أن تسمعي من يشتكي الصمما
وبالمظالم ردّي عنك مظلمة أولاً فأحقر ما في الكون من ظلما
سلي الحوادث والتاريخ هل عرفا حقاً ورأياً بغير القوة احترما
لا تطلبي من يد الجبّار مرحمة ضعي على هامة جبّارة قدما

ولهذا الشاعر قصائد أخرى في فلسطين منها (يوم فلسطين)[82] والتي نظمها عام 1938 م ومنها (فلسطين والأندلس)[83] و(فلسطين)[84] و(ذكرى وعد بلفور)[85] التي ألقيت في ذكرى ذلك الوعد عام 1945 م.

ولم يقل دور شعراء ليبيا عن دور غيرهم من أبناء الأمة العربية ففي هذا البلد ألّف بعض الشعراء دواوين كاملة عرفت بـ(الفلسطينيات)[*] وشارك بعضهم الآخر متطوعاً في معارك التحرير متعرضاً للأسر[*]، واستنكر غير هؤلاء وأولئك حتى الفرح بالأعياد إذ علا بذلك صوت رفيق المهدوي قائلاً[86]:

أبعد فلسطين الشهيدة عندنا سرور (بعيد) نحن بالحزن أخلق
(فلسطين) في الأعماق ما زال جرحها يعجّ دماً، أو أدمعاً تترقرق

ولم ينس الشاعر دور الغرب وولائه لإسرائيل، وأنه سبب ما ألّم بعرب فلسطين خاصة والعرب عامة:

(فلسطين) لولا الغرب ما جاس حولها لشذاذ إسرائيل شعب ملفق
ولا صار ذكر اللاجئين إذا نما إلى عربي قلبه يتمزق

وفي المغرب الأقصى تحدث الشعراء عن فلسطين وما حلّ بها، ومن أولئك الشاعر الأديب والزعيم الوطني (محمد علال الفاسي) (1910 ـ 1974 م) الذي قال

---

(82) ديوان الجواهري: جـ2، ص 126.
(83، 84، 85) المصدر السابق: جـ2، ص 313، 314، 210، على التوالي.
(*) من أولئك الشعراء سليمان تربح.
(*) هو الشاعر البرعصي الذي وقع أسيراً بيد الصهاينة عام 1948 م.
(86) ديوان رفيق المهدوي: جـ1، ص 58، مطبعة الرسالة، القاهرة، 1955 م.

في نكبة فلسطين مستنهضاً أبناء الأمة العربية(87):

عهد علينا أن نصون كياننا ... ونرد عنّا عار تلك النكبة
ولئن بدا العادون في حلفائهم ... أقوى فأقوى من عراهم همتي
لا ضير إن سلبوا بلادي حقبة ... ما دام إيماني بها وبأمتي

ويختتم القصيدة مخاطباً المسلمين، داعياً إلى إنقاذ القدس ومسجدها من أيدي الصهاينة وعبث الوثنية، ومناشداً إياهم نصر الدين والديان والانتقام من موشي ديان:

إيه بني الإسلام في أرجائه ... وبني العروبة والنفوس البرة
هذي فلسطين تنادي نصركم ... والقدس تنشدكم عهود الملة
والمسجد الأقصى ومسرى محمد كذا ... والقبلة الأولى وصنو الكعبة
بيد الصهاينة الذين تحالفوا ... إن يرجعوه لهيكل الوثنية
ومساجد الجبهات من أبطالنا ... أضحت مواطىء نعلهم يا حسرتي
لا تذهلنكم الوقيعة أنها ... مثل الخيال أو السراب بقيعة
قوموا انسفوا (ديان) في آماله ... ولتنصروا الديّان ربّ العزة

ومن الشام قال شفيق جبري(88):

فهذي فلسطين تنوح من الأذى ... فما نضحت عنها عيون النواضح
فهل صيحة في العرب تبعث ملكهم ... ألا ربما هبّوا بصيحة صائح

وفي الجزائر نظم الشعراء في فلسطين وما تعرضت له، آملين النصر لها اعتماداً على سيوف العرب وجيوشهم الكثيرة كما يقول محمد العيد(89):

فلسطين العزيزة لا تخافي ... فإن العرب هبّوا للدفاع
بجيش مظلم كالليلِ غطّى ... حيالك كلّ سهل أو بقاع
وما أسيافه إلاّ نجوم ... رجوم لليهود بلا نزاع

(87) العربي بنجلّون: تيار الأدب المغربي المعاصر، ص 54، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق 1983 م.

(88) سامي الكلياني: الأدب العربي المعاصر في سوريا، ص 313، ط 2، دار المعارف بمصر 1968 م.

(89) ديوان محمد العيد آل خليفة: ص 335، مطبعة البعث، قسطنطينة 1961 م.

الهجمات الصليبية على مدن شمال أفريقية

الأستاذ : رمضان المبروك خليفة
جامعة الفاتح - الجماهيرية العظمى

ويقصد بالحروب الصليبية بالمعنى الضيّق الحملات التي شنّها الغرب المسيحي - بتحريض من البابا أوربان الثاني في روما في الفترة ما بين عام 1096 و 1291 م لانتزاع فلسطين وبيت المقدس من أيدي العرب المسلمين. إلا أن المجابهة بين الإسلام والمسيحية بدأت في الواقع منذ ظهور الإسلام في القرن السابع الميلادي، واشتدت قبيل بدء الحروب الصليبية في المشرق في أواخر القرن الحادي عشر. ويدخل ضمن هذه الحروب استيلاء الروم البيزنطيين على جزيرتي كريت سنة 961 م وقبرص سن 965 م، وتوغلهم في شمال بلاد الشام منذ منتصف القرن العاشر الميلادي. كما أن استيلاء النورمان - بمباركة من البابا في روما - على مدينة بربشتر بأقصى شمال الأندلس عام 1064 م والفتك بسكانها فتكاً ذريعاً حملة صليبية سبقت حملات الشرق بثلاثين عاماً. إن استيلاء المسيحيين الاسبان - بمشاركة الرهبان والمتطوعين من فرنسا - على مدينة طليطلة الأندلسية عام 1085 م كان حملة صليبية، وكذلك كانت غارة البيزين والجنويين الايطاليين - بمباركة من البابا - على مدينة المهدية بالبلاد التونسية عام 1087 م، وما صحبها من تقتيل

ونهب للأموال. وعلى ذلك فإن كافة الحملات المسيحية في القرن الحادي عشر الميلادي ضد أرض الإسلام شرقاً وغرباً هي حملات صليبية.

شغلت الحروب الصليبية في سوريا ومصر أذهان المسلمين وأقلام الباحثين والمؤلفين وأغفلوا أمر حروب صليبية أخرى وقعت في الشمال الأفريقي، فقد تعرض الشمال الأفريقي لهجوم صليبي مثلما تعرض المشرق العربي.

1 ـ الهجوم الصليبي على مدينة المهدية عام 480 هـ/ 1087 م:

منذ أن تم للنورمان الاستيلاء على جـزيرة صقلية عام 484 هـ/ 1091 م، تمت لهم كذلك السيطرة البحرية على مياه البحر المتوسط الغربي، بعد استيلائهم على جزيرة مالطا فأصبحوا يتحكمون في المضايق الحيوية بين افريقيا وصقلية[1]. وأصبحت صقلية ـ شأنها في ذلك شأن ايطاليا ـ قاعدة لشن الهجمات الصليبية على مدن ساحل افريقيا من قبل العدو الصليبي المتمثل في الجنـويين والبيزيين ثم النـورمان وكانت جزيرة صقلية تمثل موقعاً استراتيجياً هاماً بالنسبـة للعرب المسلمين في شمال افريقيا وللسلامة البحرية في البحر المتوسط. كما أنها كانت تزود العرب المسلمين في شمال افريقيا بالقمح والأخشاب[2]. وفي سنة 480 هـ/ 1087 م عظمت قوة بيزة وجنوة البحرية بحيث أصبحت تشكل خطراً جديداً على سواحل افريقيا.

ففي ذلك العام اشتركت الأساطيل البيزية والجنوية التي وصل عدد قطعها إلى (300) سفينة وقيل (400) سفينة ـ تحمل على ظهرها ثلاثين ألف مقاتل بتحريض من البابا فكتور الثالث (479 ـ 480 هـ/ 1086 ـ 1087 م) في هجوم بحري على المهدية، عاصمة إمارة بني زيرى، فاستولوا على المدينة وربضها زويلة

---

(1) السيد عبد العزيز سالم وأحمد مختار العبادي: البحرية الإسلامية في المغرب والأندلس، دار النهضة العربية، بيروت 1969، ص 206.

(2) فرنشسكو جابرييلي: (الإسلام في عالم البحر المتوسط)، فصل في كتاب (تراث الإسلام) الطبعة الثانية، القسم الأول، تصنيف شاخت وبوزورث، ترجمة محمد زهير السمهوري، المجلس الوطني للثقافة، الكويت 1987 م، ص 118.

وأحرقوا ديارهما وقتلوا السكان فيها. إن نجاح حملة المهدية كان لعدة أسباب أوردها التجاني. من أهمها: (مفاجأة الروم دون استعداد لهم، وأخذ أهبة للقائهم، وخلو كافة الناس من الأسلحة والعدد، وقصر الأسوار وتهدّمها. . .)[3] هذا فضلاً عن ضخامة(*) الحملة التي كانت تضم (300) أو (400) قطعة بحرية تحمل ثلاثين ألف مقاتل. وكذلك غياب عسكر الأمير تميم بن المعز عن المهدية في قتال الخارجين عن طاعته[4]. وقد استوفى وصف الحملة أحد أبناء افريقيا أبو الحسن علي بن محمد الحداد في قصيدة طويلة أورد التجاني بعض أبياتها، ومنها:

غزا حمانا العدوّ في عدد ... هم الدبى كثرة أو النغف
عشرون ألفاً ونصفها ائتلفوا ... من كلّ أوب لبئسما ائتلفوا
جاؤوا على غـرّة إلى نفر ... قد جهلوا في الحروب ما عرفوا
وهم في العيش في بلهنية ... وليس للدهر أعين طرف
في سفن كالجبال ليس لها ... إلّا من السمر والظبي شعف[5]

يستدل من هذه القصيدة أن أهل المدينة لم تكن لديهم دراية بفنون الحرب أو القتال وكانوا يحيون حياة مترفة لا يحسبون فيها حساباً لخطرٍ داهم مما جعلهم عرضة للقتل والنهب. واضطر تميم بن المعز أن يقدم إلى الغزاة مبلغاً من المال قدره مائة ألف دينار ـ وقيل (300) ألف بين نقد وأوان ذهبية وفضة ثمناً لانسحاب هذه القوات من المهدية وزويلة[6]. ومما لا شك فيه أن هذه الغزوة الصليبية الشرسة قد أحدثت دوياً هائلاً بين كافة المسلمين.

2 ـ الهجوم الصليبي على مدينة طرابلس سنة 539 هـ/ 1144 م:

عزم رجار الثاني النورماني على محو عار هزيمته في طرابلس سنة 537 هـ/

(*) (3) عبد الله التجاني: رحلة التجاني، ط 2، تحقيق حسن حسني عبد الوهاب، الدار العربية للكتاب، ليبيا ـ تونس 1981، ص 331.

(4) علي بن الأثير: الكامل في التاريخ، الجزء الثامن، ط 3، دار الكتاب العربي، بيروت 1981 م ص 147.

(5) عبد الله التجاني: نفس المصدر، ص 332.

(6) علي بن الأثير: نفس المصدر، ص 147.

1143 م، فقام بعد سنتين ـ أي في سنة 539 هـ/ 1144 م بالإغارة على مدينة طرابلس في قوة بحرية صغيرة للتمويه[7]. وقد أشار ابن الأثير إلى هذا الهجوم تحت أحداث سنة 539 هـ على لسان أحد المسلمين فقال: (كان صاحب جزيرة صقلية قد أرسل سريّة في البحر إلى طرابلس الغرب... فنهبوا وقتلوا وكان بصقلية إنسان من العلماء المسلمين... وكان صاحب صقلية يكرمه ويحترمه ويرجع إلى قوله ويقدّمه على من عنده من القسوس والرهبان، وكان أهل ولايته يقولون انه (رجار الثاني) مسلم بهذا السبب، ففي بعض الأيام كان (رجار) جالساً في منظرة تشرف على البحر وإذ أقبل مركب... وأخبره من فيه أن عسكره دخل بلاد الإسلام (مدينة طرابلس الغرب) وغنموا وقتلوا، وكان المسلم بجنبه وأغفى فقال له الملك: يا فلان أما تسمع ما يقولون؟ قال: لا قال: إنهم يخبرون بكذا وكذا. أين كان محمد ﷺ عن تلك البلاد وأهلها؟ فقال له: كان غائباً عنهم وشهد فتح الرها وقد افتتحها المسلمون الآن. فضحك منه من كان هناك من الفرنج، فقال الملك لا تضحكوا، فوالله ما يقول إلا الحق. بعد أيام وصلت الأخبار من فرنج الشام بفتحها[8]. يتضح من النص أن الهجوم على طرابلس كان مفاجئاً وخاطفاً، كما يتضح أن رجار الثاني كان يشن حروباً صليبية على مدن شمال افريقيا مشاركة منه في الحروب الصليبية التي تجري في الشرق، والدليل على ذلك تهكمه من الرجل المسلم حينما يسأله عن وجود النبي ﷺ عندما غزا النورمان مدينة طرابلس. ولكن الله صدق قول عبده بفتح مدينة الرها على يد عماد الدين زنكي عام 539 هـ/ 1144 م.

3 ـ الهجوم الصليبي على مدينة المهدية عاصمة بني زيري عام 543 هـ/ 1148 م:

قرر رجار الثاني ملك صقلية احتلال المهدية سنة 543 هـ/ 1148 م وعهد بذلك إلى مقدّم أسطوله جورج الأنطاكي فأبحر من صقلية ووصل إلى جزيرة

(7) السيد عبد العزيز سالم وأحمد مختار العبادي: نفس المرجع السابق، ص 216.
(8) علي بن الأثير: الكامل في التاريخ، الجزء التاسع، ص 9.

قوصرة[9] حيث صادف بها مركباً وصل من المهدية، فأخذ أهله وأحضروا بين يدي جورج الأنطاكي مقدم الأسطول فسألهم عن حال افريقيا، (ووجد في المركب قفص حمام (حمام الزاجل) فسألهم هل أرسلوا منها شيئاً، فحلفوا (له) بالله أنهم لم يرسلوا شيئاً فأمر الرجل الذي كان الحمام[10] صحبته أن يكتب بخطه أننا لما وصلنا جزيرة قوصرة وجدنا بها مراكب من صقلية، فسألناهم عن الأسطول المخذول، فذكروا أنه أقلع إلى جزائر القسطنطينية. وأطلق الحمام فوصل إلى المهدية فسر الأمير الحسن والناس، وأراد جورج بذلك أن يصل بغتة...)[11] ويبدو أن الأمير الحسن الزيري كان يرسل المراكب إلى جزيرة قوصرة المتوسطة الموقع بين المهدية وجزيرة صقلية مزودة بحمام الزاجل، لموافاته بأخبار تحركات الأسطول النورماني في اتجاه سواحل افريقيا على وجه السرعة كي يتأهب لملاقاته، كما أن مقدم الأسطول جورج الأنطاكي استعمل نفس الحمام للتمويه على الأمير الزيري ومباغتة المهدية. كما يتضح من النص أن الانطاكي استطاع ـ تحت التهديد ـ أن يجبر صاحب الحمام أن يكتب ما يريد ووصل الأسطول النورماني إلى المهدية في 2 صفر 543 هـ/ 22 يونيو 1148 م دون أن يستطيع تحقيق الخطة التي كان قد رسمها للوصول إليها من غير أن يشعر به أحد (.. وقدّر وصولهم إلى المهدية وقت السمر ليحيط بها قبل أن يخرج أهلها فلو تم له ذلك لم يسلم منهم أحد فقدر الله تعالى أن أرسل عليهم ريحاً هائلاً فلم يقدروا على السير إلا بالمقاذيف فطلع نهار ثاني صفر في هذه السنة (543 هـ/ 1148 م) قبل وصولهم فرآهم الناس فلما رأى جرجي ذلك وأن الخديعة فاتته، أرسل إلى الأمير الحسن يقول: بينما جئت بهذا الأسطول طالباً بثأر محمد بن رشيد صاحب قابس ورده إليها، أما أنت فبيننا وبينك عهود وميثاق إلى مدة ونريد منك عسكراً يكون معنا...)[12]. عند ذلك اضطربت أحوال الحسن، وجمع كبار

---

(9) جزيرة قوصرة هي بنطلاريا حالياً. انظر مقال أمين الطيبي بعنوان (جزيرة قوصرة العربية) دراسات وبحوث في المغرب والأندلس، ص 93-112.

(10) عن حمام الزاجل في المغرب انظر مقال أمين الطيبي، دراسات وبحوث في المغرب والأندلس ص 115 ' 117.

(11) ابن الأثير، 9 / ص 18-19.

(12) ابن الأثير، 9/ ص 19.

الأعيان والعلماء لاستشارتهم في الأمر، فنصحه بعضهم بالدفاع عن المدينة ولكن هذا الأمير كان يشعر بأن نجمه أخذ في الأفول، وأنه من العبث أن يلجأ إلى القوة لأن عساكره فضلاً عن قلة عددها، لم تكن لديها من المؤن ما يكفيها لأكثر من شهر. لذلك لم يأخذ برأي هؤلاء الذين أشاروا عليه بالدفاع عن المدينة واعتبرها مجازفة لا فائدة منها في رأيه. وفي الوقت نفسه لم يقبل اقتراح جورج الانطاكي الذي كان يقضي بالانضمام إلى المسيحيين لمحاربة اخوانه المسلمين وقد أبدا رأيه هذا لكبار الفقهاء والأعيان في كتاب ينطوي على التحذير من موقف يشبه موقف ابن الثمنة في صقلية ويوسف في قابس اللذين كانا قد أصبحا آلة في أيدي النورمان. وقد قال الحسن لأعيان المدينة حين كان أسطول جورج الانطاكي رابضاً في مينائها: (. . وأنا أرى سلامة المسلمين من الأسر والقتل خير من الملك، وقد طلب مني عسكراً إلى قابس فإن فعلت، ما يحلّ لي معونة الكفار، وإن امتنعت يقول (رجار الثاني) انتقض ما بيننا من الصلح. وليس يريد إلا أن يثبطنا حتى يحول بيننا وبين البر، وليس لنا بقتاله طاقة، والرأي أن نخرج بالأهل والولد وننزل عن البلد، فمن أراد أن يفعل كفعلنا فليبادر معنا. . .)[13] لم يجد الحسن بداً من الهرب وكانت الأسباب التي ذكرناها ربما تبرر هذا المسلك الذي سلكه أمام رعاياه، ولكن كان من الأجدر به الدفاع عن المدينة حتى النهاية حيث يقول الله في كتابه العزيز: **﴿كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله والله مع الصابرين﴾**[14]. وبذلك يكون الاستشهاد في سبيل الله والوطن خيراً من الهرب والاستسلام للعدو. إن ما فعله الحسن تخاذل وتخلّ عن واجبه القومي نحو وطنه ودينه.

دخل النورمان المهدية بدون مقاومة تذكر ودخل جورج الانطاكي قصر الأمير الحسن فوجده كما هو بكل ما فيه من ذخائر، ووجد الخزائن مملوءة بالذخائر النفيسة. كما تعرضت المدينة للنهب لمدة ساعتين نودي بعدها بالأمان للناس،

---

(13) ابن الأثير، 9/ ص 19.

(14) سورة البقرة آية 249.

وخرج من كان مستخفياً، ورجع من كان خارج المدينة[15]. وظفر النورمان بجميع تحف القصر ونفائسه، وغنموا مراكب الأمير ومن بينها سفينة كان قد أنشأها ليهديها إلى الخليفة الفاطمي الحافظ عبد المجيد تعرف باسم نصف الدنيا[16]. يذكر الأدريسي عند كلامه عن المهدية أنه كان بها (قبل أن يفتتحها الملك. . . رجار في سنة 543 هـ (1148 م) طبقات الذهب، وكانت مما يفتخر به ملوكها)[17]. ومع أن هذه المصادر لم تشر إلى قيمتها، إلا أنه يبدو أنها كانت بالغة القيمة كما يتضح من قول التجاني: (. . . ووجد جرجي قصر الحسن على حاله لم يحمل منه إلا ما خف له، فرأى فيه من الذخائر الملوكية ما هاله وحكم على ذلك كله. . .)[18]. وكان استيلاء النورمان على المهدية بمثابة مشاركة من جانب رجار الثاني في الحملة الصليبية الثانية التي قادها في سنة 543 هـ/ 1148 م ملكا ألمانيا وفرنسا ضد دمشق، ونجح رجار في الاستيلاء على المهدية في حين أخفق الملكان الآخران في الاستيلاء على دمشق بسبب مقاومة المسلمين البطولية بقيادة سيف الدين غازي بن زنكي[19]. ويوجز المؤرخ ابن الأثير (توفي عام 1233 م) قيام الحروب الصليبية في أواخر القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي فيقول: (كان ابتداء ظهور دولة الفرنج واشتداد أمرهم وخروجهم إلى بلاد الإسلام واستيلاؤهم على بعضها سنة 478 هـ (1085 م) فملكوا مدينة طليطلة وغيرها من بلاد الأندلس ثم قصدوا سنة 484 هـ/ 1091 م جزيرة صقلية وملكوها (أي النورمان في جنوب ايطاليا). . وتطرقوا إلى أطراف افريقيا فملكوا منها شيئاً (المهدية سنة 543 هـ/ 1148 م) وأخذ منهم. . . فلما كانت سنة 490 هـ (1096 م)

---

(15) أبو العباس أحمد بن عذارة: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، الجزء الأول، ط 2، دار الثقافة بيروت 80 م ص 313، ابن الأثير 9/ ص 20-21، ابن خلدون العبر، 6/ ص 332 ' 333.

(16) ابن الأثير المصدر السابق، ص 19، التجاني، المصدر السابق، ص 341.

(17) محمد الادريسي: القارة الافريقية وجزيرة الأندلس، مستخرج من كتاب (نزهة المشتاق في اختراق الآفاق)، تحقيق اسماعيل العربي، دار المطبوعات الجامعية، الجزائر 1983، ص 183.

(18) التجاني، نفس المصدر.

(19) ابن الأثير، نفس المصدر.

خرجوا إلى بلاد الشام)[20] إن هذه الأحداث التي يشير إليها ابن الأثير تمثّل في الواقع هجمات مسيحية صليبية على كافة أرض الإسلام من الأندلس غرباً إلى الشام شرقاً، مروراً بجزيرة صقلية وشمال افريقيا.

4ـ الهجوم الصليبي على مدينة تونس عام 668 هـ/ 1269 م:

تعرضت مدينة تونس لهجوم صليبي قام به أسير المنصورة الملك لويس التاسع ملك فرنسا، الذي فدى نفسه بجزية كبيرة ليفك المصريون أساره سنة 648 هـ/ 1250 م[21] على ألا يعود للهجوم على الشرق الإسلامي ولكن الرجل كانت تدفعه عصبية وحقد ضد الإسلام والمسلمين، فهاجم تونس.

وبعض المؤرخين يعتبر هذه الغزوة الصليبية حملة صليبية ثامنة، إذ أنها أضافت حملة جديدة للحملات الصليبية السبع على المشرق، وقد حدث نزول لويس وحلفائه في تونس في آخر ذي القعدة سنة 668 هـ/ 1269 م على رأس جموع كبيرة[22]، ولم يكن نزول الصليبيين أرض تونس مفاجأة للمستنصر الأمير الحفصي، فقد كان هذا الغزو متوقعاً، إذ سبقت به الأخبار إلى تونس، فراح الشعب التونسي يعد العدة لردّ العدو الصليبي، وأدرك الشعب أن الغزاة يتجهون إلى قرطاجة لينزلوا بها فزحف الشعب لملاقاتهم في هذا المكان، وربما كان في وسع الشعب التونسي أن يمنعهم من النزول في قرطاجة، ولكنه أدرك أن الجيش الفرنسي قد يحاول أن ينزل في ميناء آخر، ولم تكن هناك قوات بالموانىء الأخرى تستطيع الذود عنها، فرجح الرأي الذي كان يتجه لاستدراج الصليبيين إلى قرطاجنة، على أن يحاصر الجيش التونسي هؤلاء الغزاة ويتمكن منهم.

بيد أن الصليبيين سرعان ما استفادوا من الأبنية والحصون الموجودة

---

(20) ابن الأثير، 8/ ص 185.

(21) سعيد عبد الفتاح عاشور: أوروبا العصور الوسطى، الجزء الأول، ط 6، مكتبة الانجلو المصرية 1975، ص 447 ـ 448.

(22) محمد ابن أبي دينار القيرواني: المؤنس في أخبار افريقيا وتونس، تحقيق محمد شمام، المكتبة العتيقة، تونس 1967، ص 136.

بقرطاجنّة، وأضافوا لها عدداً من الأسوار والخنادق، وفي نفس الوقت كانت كل مؤنهم ومعداتهم العسكرية تفد لهم عن طرق البحر من صقلية أو عن طريقها[23].

واستعداداً للصراع ضد الغزاة، نظم الأمير الحفصي جيشه واستنفر المغرب العربي لمساعدته، فاستجاب له جند كثيرون من المغرب الأوسط أي الجزائر حالياً، كما استجاب له بعض عرب المشرق، وبذلك اجتمع له من المسلمين عدد لا يحصى، وخرج العلماء والفقهاء والمرابطون مع المجاهدين ليأخذوا نصيبهم من الجهاد[24] وقد ظل الأمير عاقداً مجلس الحرب لا ينهيه، وقد سقط في هذا الصراع عدد كبير من الفريقين، وبعد حوالى أربعة شهور أصيب جيش الغزاة بوباء، وقضى على عدد كبير منهم، وامتد هذا الوباء إلى لويس التاسع فقضى عليه في العاشر من محرم سنة 669 هـ/ 1270 م ودفن بمدينة قرطاجنة ولعل موته كان نتيجة إصابته في الحرب.

وأصبح واضحاً بعد ذلك أن حلاً سلمياً لا بد أن يوقف هذا الصراع إذ اتضح أن القوة غير ذات جدوى، ودارت مفاوضات بين الأمير المستنصر وزوجة لويس التاسع على أساس أن يترك الصليبيون تونس، وتعد هدنة بين الطرفين مدتها خمسة عشر عاماً، على أن تدفع تونس التكاليف التي أنفقتها الحملة، وقد قدرت بمبلغ كبير[25]. هذا هو المنطق المعكوس فبدلاً من أن تدفع فرنسا المال لتونس لأنها هي السبب في الحرب وفي الهجوم على تونس حدث العكس إذ أن منطق القوة هو الذي يحكم لا منطق العدل.

وكتب عقد الصلح، وجلا عن تونس جيش الغزاة في ربيع الأول من نفس العام[26].

---

(23) ابن أبي دينار بنفس المصدر السابق، ص136، ابن خلدون، نفس المصدر السابق ص292.

(24) ابن خلدون، نفس المصدر، ص293، أحمد شلبي: موسوعة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية، الجزء الرابع، ص4، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1975 ص136.

(25) ابن خلدون نفس المصدر السابق، ص293، أحمد شلبي، نفس المرجع، ص 136.

(26) ابن خلدون، نفس المصدر، ص294.

وبعد سقوط الأندلس في أيدي المسيحيين قد جدد الاتجاه الصليبي في نفوس الأوروبيين، فأصبح الشمال الافريقي هدف المسيحيين وبخاصة الاسبان والبرتغاليين، فقامت حروب صليبية قاسية، طويلة المدى، تعرضت فيها سواحل شمال افريقيا إلى هجمات صليبية متصلة، وسقط بعضها في أيدي الغزاة مثل مدينة طرابلس سنة 1510 م، ولا تزال للأسف حتى الآن بقايا لهذه الحروب الصليبية، سبتة ومليلة التي لا يزال يحتلها أبناء الصليبيين الأول[27].

وهكذا يتضح أن العرب ـ سواء في المشرق أم في المغرب ـ قد واجهوا في أواخر القرن الحادي عشر وأواخر القرن الخامس وأوائل القرن السادس الميلادي ظروفاً تكاد تكون متشابهة، نتيجة للعدوان الصليبي على بلادهم.

المصادر والمراجع

1 ـ ابن أبي دينار القيرواني، محمد: المؤنس في أخبار افريقيا وتونس، تحقيق محمد شمام، المكتبة العتيقة، تونس 1967 م.
2 ـ ابن الأثير علي: الكامل في التاريخ، الجزءان الثامن والتاسع، ط 3، دار الكتاب العربي بيروت 1980 م.
3 ـ ابن خلدون، عبد الرحمن: كتاب العبر، المجلد السادس، ط 3، دار الكتار اللبناني، بيروت 1968 م.
4 ـ ابن عذارى، أبو العباس: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، الجزء الأول، ط 3 دار الثقافة بيروت 1980 م.
5 ـ الإدريسي، محمد: القارة الافريقية وجزيرة الأندلس، مستخرج من كتاب (نزهة المشتاق في اختراق الأفاق)، تحقيق اسماعيل العربي، دار المطبوعات الجامعة، الجزائر 1983 م.
6 ـ التجاني، عبد الله: رحلة التجاني، ط 2، تحقيق حسن حسني عبد الوهاب، الدار العربية للكتاب، ليبيا ـ تونس، 1981 م.
7 ـ سورة البقرة.
8 ـ جابر بيلي، فرانشسكو: (الإسلام في عالم البحر المتوسط)، فصل في كتاب (تراث الإسلام) القسم الأول تصنيف شاخت وبوزورث، ترجمة محمد زهير السمهوري، المجلس الوطني للثقافة الكويت 1978 م.

(27) أحمد شلبي، نفس المرجع، ص 137.

9 - سالم السيد عبد العزيز والعبادي، أحمد مختار: البحرية الإسلامية في المغرب والاندلس دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت 1969 م.

10 - الطيبي، أمين: دراسات وبحوث في تاريخ المغرب والأندلس، الدار العربي للكتاب ليبيا - تونس 1984 م.

11 - عاشور، سعيد عبد الفتاح: أوروبا العصور الوسطى، الجزء الأول، الطبعة السادسة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1975 م.

12 - شلبي، أحمد: موسوعة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية، الجزء الرابع، الطبعة الرابعة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1975 م.

قصة دخول الإسلام إلى رواندة

الأستاذ: محمد سليمان القائد
الجماهيرية العظمى

روانـدا:

تقع رواندا (RWANDA) في قلب القارة الافريقية جنوب خط الاستواء بمسافة (120 ك.م)، ويحدها شرقاً تنزانيا وغرباً زائير، وشمالاً أوغندا وجنوباً بوروندي وهي جمهورية نالت استقلالها سنة (1962م). ولقد وقعت رواندا تحت سلطة الاستعمار الألماني أولاً 1899 - 1916 م ثم تحت السلطة الاستعمارية البلجيكية 1916 - 1962 م. وكان أول رئيس لها في عهد الاستقلال يدعى: كايبندا جريجوار (KAYBANDA) ثم انتهى نظامه مع الثورة التي قام بها الجنرال هابياديمانا (HABYADIMANA) بتاريخ 5 يوليه 1973 م.

وتبلغ مساحة رواندا (26.338)كم^2. وهي عبارة عن حديقة خضراء ذات هضاب وتلال تغطيها النباتات الاستوائية كالموز والذرة وحشائش السافانا وتوجد في رواندا عدة بحيرات وتخترقها عدة أنهار بعضها يشكل منابع للنيل مثل نهر الكاجيرا (KAGERA). وبعض الأنهار الأخرى تصب في حوض زائير (ZAIR)

ويقطع رواندا الفاصل الجغرافي بين حوض نهر النيل ونهر زائير. وتعرف رواندا ببلد الألف هضبة، وبها خمسة براكين وثلاث وعشرون بحيرة.

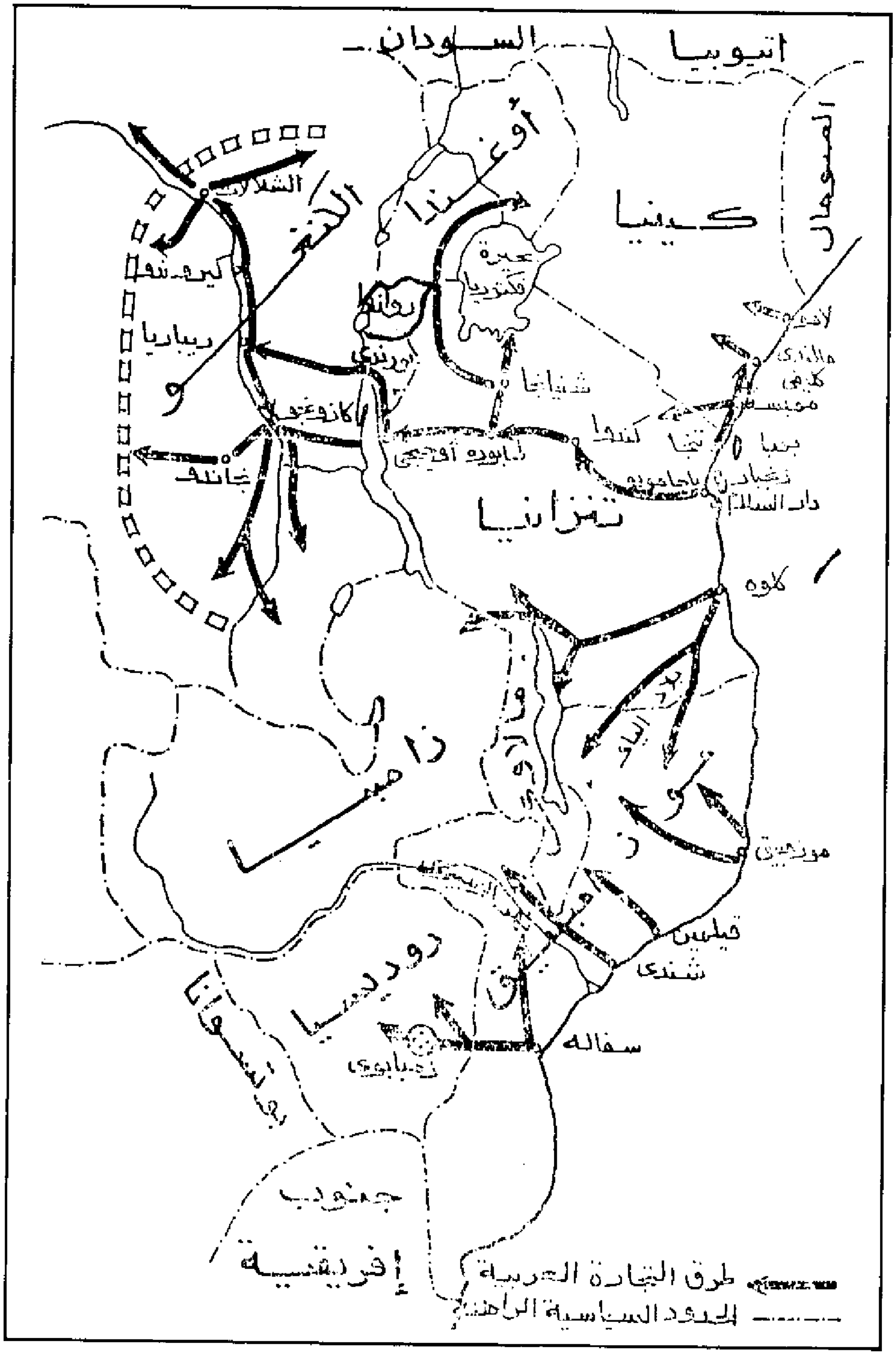
ويبلغ عدد سكانها ستة ملايين نسمة يشتغل معظمهم بالزراعة والرعي. ولا تمثل الأرض الصالحة للزراعة سوى 35% من مجموع مساحة البلاد وزراعة الفاصوليا تحتل 21.5% من مساحة هذه الأراضي. وهي البلد الثاني المنتج للفاصوليا في افريقيا. ويشكل البن أول سلعة تصديرية. وفي الدرجة الثانية تعتمد رواندا اقتصادياً على التعدين ويتوفر بها القصدير والتنجستين ويمثل التعدين ثلث الصادرات الرواندية وانتاجها من القصدير يجعلها في المرتبة الرابعة عشرة في العالم.

ورواندا عضو في الأمم المتحدة ومنظمة الوحدة الافريقية ومنظمة الأوكام ومنتسبة للسوق الأوروبية المشتركة وكانت رواندا أول دولة افريقية تقطع علاقاتها مع اسرائيل بعد حرب اكتوبر، وساهمت في دعم حركات التحرر لبلدان جنوب القارة الافريقية.

قصة دخول الإسلام لرواندا:

ظلت رواندا مجهولة وغامضة عبر أحقاب تاريخية طويلة. وبسبب أوضاعها السياسية والطبيعية تمكنت من الاحتفاظ بعزلة شبه كاملة عن العالم الخارجي. ومع نفوذ العرب القديم في شرق القارة الافريقية لم يتسنَّ لهم الوصول إلى هذه المملكة الصغيرة المغلقة أو غيرها من الممالك المجاورة لها.

ولقد حكم رواندا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر محارب قوي يدعى روابقيري (1853-1895) ولقد منع هذا الملك كعادة أسلافه ـ أن يطأ أي أجنبي أرض بلاده. ومع وصول التجار العرب إلى حدود رواندا حاولوا أن يعقدوا الروابط التجارية مع هذا الملك بأسلوب سلمي. فلقد كتب الرحالة الانكليزي (هنري ستانلي) في يومياته أنه التقى أثناء رحلته للمنطقة (شمال البحيرات العظمى) بتاجر عربي يدعى أحمد ابراهيم وكان قد أفاد ستانلي



خريطة (1) الموانىء العربية وطرق التجارة الرئيسية على طول ساحل شرق إفريقية.

بمعلومات هامة حول المنطقة ومن ذلك قوله: (أنه مكث حوالى (12) سنة على الحدود الرواندية، وخلال هذه المدة قد أرسل هدايا عديدة للملك الرواندي روابقيري طالباً السماح له بالدخول للبلاد فلم يتلق جواباً).

إلا أنه في نهاية القرن التاسع عشر تقريباً ولأسباب مجهولة فتحت رواندا أبوابها للتعامل التجاري المباشر، وحينئذ فقط دخل الإسلام لأول مرة لهذه البلاد مع القوافل التجارية لأهل الساحل، ومع الجنود المسلمين السواحليين الذين كانوا في رفقة الحملات العسكرية الألمانية الأولى[1]. وهذه المملكة الغامضة التي ظلت مغلقة حتى نهاية القرن التاسع عشر لم تكن في الحقيقة خالية من نظم اجتماعية وثقافية. بل كانت مملكة ذات تنظيم سياسي متين يقف الملك على قمة هذا التنظيم يحيط به الجند المحاربون ولقد كان النظام الإقطاعي أساس العلاقات الاجتماعية على مختلف مستوياتها.

ولقد عرفت رواندا هجرات سكانية متعددة، ويعد «الباتوا» (BATWA) أول مجموعة سكانية استوطنت رواندا ويتميزون بقصر القامة (PYGMOIDS) ولا زالت بقية منهم باقية (1%) تعيش في الأحراش قرب الحيوانات المتوحشة تمارس حياة الصيد.

وفي مطلع القرن الميلادي الأول عرفت رواندا هجرة سكانية تنتمي لقبائل (البانتو) (BANTU) وهم الذين نزحوا منذ قرون عن موطنهم الأصلي جنوب تشاد الحالية. وانتشروا في وسط القارة غرباً وشرقاً وجنوباً ويطلق عليهم في رواندا الباهوتو (BAHUTU) ويتميزون باعتدال القامة، فطس الأنوف، شديدي السواد، وحين وصلوا إلى رواندا نظموا أنفسهم في وحدات إدارية قبلية وسياسية صغيرة وكانوا على دراية بالزراعة والتعدين. والمجموعة السكانية التالية تنتمي للعنصر النيلي الحامي ويرجع تاريخ وصولها إلى القرن الثالث عشر الميلادي أو قبله بقليل، وقد نزحوا في الأصل عن المنطقة الواقعة بين بحر الغزال وبحيرة

BERNARD LUGAN:l'annciann ete de contacts entre l'islam et le rwanda. dialoge (1) no 93 kigali p.44.

البرت وأثيوبيا، وهم قبائل بدوية رعوية يتبعون المراعي الخصبة لمواشيهم ويمتازون بطول القامة ونعومة البشرة ويدعون في رواندا الباتوس (BATUS) وعن طريق المعايشة السلمية تمكنوا من تأسيس ممالك يسيطرون فيها على مقاليد السلطة متبعين في ذلك النظام الإقطاعي. ولقد انتهى هذا النظام مع حصول رواندا على الاستقلال السياسي 1962 م[2].

إن المعلومات التاريخية التالية عن كيفية دخول الإسلام لرواندا، قامت على أساس الروايات الشفوية وعلى ما دونه الرحالة الأوروبيون وكذلك المبشرون المسيحيون ومن المؤسف أن العرب عند دخولهم لهذه المناطق البعيدة داخل القارة الافريقية كانوا لا يدونون كشوفاتهم كما كان يفعل الأوروبيون. مما جعل دراسة دخول الإسلام في هذه المنطقة تعتمد في قسم كبير على ما كتبه المؤرخون الأوروبيون. وكما هو معلوم يجب أخذ الحذر في التسليم بكثير من المعلومات التي دونها المبشرون حيث اتسمت بالمبالغة والتحيز خاصة[3] ما يتعلق منها بقضية الإسلام الذي يرونه المنافس الأول لهم في سبيل تحويل السكان المحليين إلى الديانة النصرانية.

والملاحظة الهامة أنه لم يكن في وسع الرحالة أو المبشرين أن يقوموا بأي نشاط داخل هذه المجاهل البعيدة دون مساعدة العرب. ولقد اعترف بعض الرحالة بهذه المساعدة ولكنهم لم يكونوا يعترفون بأن ما أسموه كشوفات كان العرب قد سبقوهم إليها بل إن العرب وأهل الساحل قاموا بأعظم خطوة حضارية عندما مكنوا الاتصال بداخل القارة بواسطة طرق القوافل والمراكز الحضارية التي أقاموها على مسافات بينها مثل: تابورا (TABORA) وأوجيجي (UGIGI) وكاسنغو (KASONGO) وغيرها من المراكز الهامة التي كانت حلقات وصل في تلك المناطق البعيدة من القارة الافريقية الاستوائية[4].

(2) Jean-paul-harroy, Rwanda de la feodalite à la Democratie BRUZXELLE (1984). p.26-29.

(3) Carlos achikabache, The muslim population of Bugumbura. The university of Burndi (1982) p.7.

(4) انظر جمال زكريا قاسم: استقرار العرب في ساحل شرق افريقيا ـ حوليات كلية الآداب ـ جامعة عيسى شمس القاهرة (1966) المجلد العاشر ص 277 - 340.

دخول الإسلام افريقيا الاستوائية:

يجدر بنا قبل التعرض لقصة دخول الإسلام لـ(رواندا) التطرق بإيجاز لكيفية دخول الإسلام إلى افريقيا الاستوائية من جهة الساحل الشرقي: نحن نعلم طبقاً للمصادر التاريخية أن صلة الإسلام بشرق افريقيا قديمة تاريخياً ترجع إلى القرن السابع الميلادي، مع قدوم بعض الجماعات العربية المهاجرة من جنوب الجزيرة العربية، ولقد أسس العرب فيها بعد دولاً وانتشروا في الساحل الافريقي. وبنفوذهم في هذه المنطقة انتشر الإسلام تدريجياً وأنشأوا المدن والمراكز الحضارية الهامة والمشهورة مثل (زنجبار) و(دار السلام) و(مومباسا) ولقد تواصلت الروابط الاجتماعية بين الجماعات العربية والعنصر المحلي من السكان (البانتو) وثمرة لهذه العلاقات التي وصلت إلى حد المصاهرة والتزواج نشأ المجتمع السواحيلي المعروف ونشأت اللغة السواحلية ثمرة لهذا الاتصال، واللغة السواحلية كما نعلم هي مزيج من اللغة العربية ولغة البانتو الافريقية.

ومع هذا فإن العرب لم يتمكنوا من التوغل داخل القارة الاستوائية (منطقة البحيرات العظمى) ويرى المؤرخون[5] أن المانع الأول لذلك هو المانع الطبيعي. ويتمثل في وجود المرتفعات التي تقع على مسافة قريبة من الساحل ومساقط المياه التي تقطع الأنهار فيتعذر بسببها الملاحة. والمانع الثاني يتمثل في وجود تنظيمات قبلية ذات استعداد طبيعي للحرب، وتنزع إلى الاستقلال وكانت المناوشات والحروب تقع باستمرار بينهم وبين أهل الساحل. ولقد أشار المؤرخ والرحالة العربي ابن بطوطة إلى ذلك حين زار المنطقة.

وكان من نتيجة انحصار العرب في الجهات الساحلية من شرق القارة الافريقية أن الإسلام لم يتجاوز انتشاره الأقاليم الساحلية والجزر القريبة وبقيت المنطقة الداخلية الاستوائية للقارة مغلقة على أي تأثير حتى مطلع القرن التاسع عشر تقريباً. ولقد بدأ هذا التوجه إلى وسط القارة في عهد سلطنة زنجبار التي

---

(5) انظر جمال زكريا قاسم: دور العرب في كشف افريقيا ـ مجلة عالم الفكر ـ الكويت (1971). المجلد الأول العدد الرابع ص 189 - 240.

طمحت لمد نفوذها وسيطرتها داخل القارة، ونجحت جهود مؤسس السلطنة سيد سعيد بن سلطان (1806-1856) وجهود خلفائه من بعده في العمل على تأمين الطرق وتعيين الولاة الذين يقومون بإدارة المقاطعات تحت إشراف السلطنة ولقد عمل هؤلاء الولاة على إقامة تنظيمات إدارية وسياسية وكان دأبهم في نفس الوقت الحفاظ على نظام القبلية المحلية. ولقد بذلت جهود عظيمة في سبيل توطيد نفوذ السلطنة حتى بلغ في أقصى اتساع له عند مدينة كيسنغاني غرباً في المنطقة الاستوائية وامتد نفوذ العرب التجاري والسياسي شمال (أوغندا) وجنوباً (نياسلاند) ونجد أن المراكز الحضارية الهامة التي أنشأها العرب في وسط القارة كانت عاملاً مهماً في تقدم السكان ورقيهم قبل دخول الاستعمار في هذه المناطق.

ولقد اتبع العرب من زنجبار الأسلوب السلمي في معاملتهم مع السلطات المحلية كما يشهد المؤرخون وعلى سبيل المثال أشار مارسيل:

(منذ وصولهم ـ أهل زنجبار ـ (1830 - 1880) لقد حققوا نفوذاً واسعاً في منطقة أوجيجي (UGIGI) ولكنهم لم يحاولوا أن يقطعوا جذور سلطات الرؤساء المحليين أو يخربوا الأنظمة السياسية المحلية)[6].

طرق القوافل العربية:

علمنا أنه في عهد السلطنة العربية في زنجبار بدأ التوجه إلى داخل القارة، وتم ذلك عن طريق تأسيس طرق ومراكز القوافل التجارية التي تتقدم وتتوسع تدريجياً مع الزمن وكان أهم هذه الطرق هي:

1 ـ الطريق الشرقي الذي يبدأ من مدينة مومباسا (MOMBASA) ويتجه لإقليم (كيلمنجارو) وإقليم بوسوقا (BUSOGA).

2 ـ إلا أن أهم الطرق التي سلكوا منها إلى داخل القارة هو الطريق الشرقي الذي يبدأ من مدينة باقيموي (BAGMAYO) ومدينة تانغا (TANGA) ومن مدينة تابورا يتفرع منها طريق في اتجاه شمال غرب بحيرة ڤيكتوريا وهي

(6) Carlos achik bache, op.cit., p.7.

المنطقة التي تـدعـى كارجون (KARGWE) ويحدها غرباً (رواندا وبوروندي) ويمتد طريق القوافل إلى الشمال حتى يصل إلى أوغندا (BUGANDA).

3 ـ والطريق الثاني الذي يتفرع من تابورا يتجه إلى الغرب في اتجاه بحيرة تنجانيقا ويصل أولاً إلى المركز التجاري الهام أوجيجي (UGIGI) ويتجه بعد ذلك صـوب الشمال جنـوب رواندا وبـوروندي عنـد أقصى نقطة لمـدينـة رومنقي (RUMONGI) جنوب بورندي الحالية. ويعبر طريق القوافل بحيرة تنجانيقا إلى إقليم مانيما (MANEMA) وهو إقليم يشمل جزءاً كبيراً من شرق زائير الحالية حيث امتد النفوذ العربي منذ منتصف القرن التاسع عشر، ولقد أسس في هذا الإقليم المدن والمراكز الحضارية وانتشرت في نفس الوقت اللغة السواحلية. وهي لغة المسلمين في شرق زائير حالياً وقد عرفت شخصية هامة تتسم بالمغامرة وهو أحمد محمد المرجبي (1870 - 1905) الذي كان يطلق عليه (تيبوتيب) وكان يقوم بنشاط تجاري ويتعاون مع السلطة العربية في (زنجبار). وعرف بتعاونه مع الرحالة والمستكشفين الأوروبيين. ولقد أصبح في وقت ما هو الحاكم الفعلي لاقليم مانيما (MANEM) ووصل نفوذه إلى مدينة كيسنغاني (KISNGANI)[7].

إن معظم المؤرخين يربطون أول اتصال[8] وقع بين المسلمين وممـالك البحيرات العظمى في افريقيا الوسطى مع وصول التجار العرب من زنجبار لهذه المنطقة ويعتبر مويني هيري (MWENYE HERI) من أوائل الذين وصلوا إلى المنطقة الشمالية لبحيرة تنجانيقا 1846[9]. وفي هذه الفترة حدث أول لقاء بين سكان مملكة (رواندا ـ بورندي) الذين يعيشون على امتداد بحيرة تنجانيقا ولكن المحاولات المتعددة التي حاولت أن تتوغل داخل هذين البلدين فشلت حيث كانت كل من رواندا وبورندي تحت سيطرة ملك قوي. لم يسمح أي منها لأي قوة خارجية سلمية أو غير سلمية بالتوغل في الداخل، بما في ذلك التجار العرب

(7) جمال زكريا قاسم: المصدر السابق.

(8) Carlos achilcbache, op.cit., p.6.

(9) J.N.M. Van der Burgt, «un grand peuple de l'afrique guatoriale» «in Bois leduc, STE l'illustration catholique» (1903), art. Histoire, p.64.

من زنجبار الذين سعوا لأن يعقدوا الروابط التجارية بصورة سلمية. ولكن حتى هذه المحاولات وجدت الإخفاق مع إصرار المملكتين. وكان دأب التجار من أهل زنجبار أن لا يحاولوا دخول منطقة ما عنوة، ونادراً جداً ما يسلكون سبيل العنف في علاقاتهم مع المنطقة، وكما يؤكد (توسك) (TOSK): «عندما يمنعهم أحد من الدخول إلى المملكة يطيعونه»(10).

والمعلومات التاريخية التالية عن كيفية دخول المسلمين في رواندا وقصة انتشار الإسلام فيها ارتبطت أخيراً بمحاولات الغزو الأوروبي للمنطقة في أواخر القرن التاسع عشر والذي كان في البدء هدفه الظاهر هو السعي لاكتشاف منابع النيل وفي سبيل هذا الهدف المعلن تم تجنيد حملات استكشاف جديدة وعديدة أخذت اتجاهها وسط القارة منذ منتصف القرن التاسع عشر وقبل وصول الحملات العسكرية الاستعمارية. وكان الأوروبيون يعتبرون هذه المناطق موحشة يعيش فيها أقوام بدائيون ليس لهم حضارة ما توهموا وهم يرتادون هذه المناطق أنهم يكتشفون أراضي جديدة مجهولة من حقهم اكتساب حق هذا الاكتشاف واحتلالها فيما بعد. فكانوا ينصبون الأعلام القومية في عجلة وتنافس بينهم ليفوز من يصل أولاً فينال أكبر ما يمكن من المواقع كما حدث بين الرحالة الانكليزي (هنري ستانلي) والضابط الفرنسي برازا حول أراضي الكونغو. وأكثر من ذلك تجاهلوا وجود العرب قبلهم في هذه المناطق ولم يعترفوا لهم بدور الريادة في اكتشافهم وتذليل الصعوبات للوصول إليها بل إن العرب القادمين من الساحل الشرقي وخصوصاً من زنجبار قد قاموا حتى هذا الوقت (قبل دخول الأوروبيين) بأعظم خطوة حضارية عندما مكنوا وهيأوا الاتصال بهذه المناطق النائية والمعزولة من خلال طرق القوافل وتشييد المدن والمراكز الحضارية الفرعية مما جعل الانتقال عبر هذه المجاهل الاستوائية ميسوراً لمن جاء بعدهم من الرحالة والمبشرين الأوروبيين.

---

(10) g. Tosk: The Northern Lacustirme Regicn in precdonial african trade, ld. by D. BIRMINGHAN and RGRAY (LONDON): oxford univr. press, (1970), p.113.

وما كان لهم أن يحققوا ما حققوه في الفترة الأولى من النفوذ العربي بدون هذه المساعدة والتي اعترف بها كثير من الرحالة والمبشرين وعلى سبيل المثال يعترف المبشر كرابف (KRABF) بأهمية الرعاية التي وجدها من حاكم زنجبار السلطان سعيد الذي منحه خطابات توصية لدى رؤساء المقاطعات الداخلية وأشار (بورتون) (BURTON) إلى أهمية المساعدة التي وجدها من السلطان سعيد وكانت سبباً لنجاح بعثته الكشفية في شرق افريقيا. وقبل كل شيء كان الأوروبيون يستعملون كل طرق المواصلات التي كانت تحت سيطرة العرب من الموانىء البحرية في الساحل إلى طرق القوافل الداخلية المعدة للاتصال بالداخل ومن ناحية أخرى أتاح لهم الأمن الذي ساد في المقاطعات الداخلية التبشير والاستكشاف. ففي سنة 1844 أسس لويس كرابف مركزه التبشيري ثم وفد بعد ذلك ريمان (RIMAN) وتعاون الاثنان في كشف جبال كليمنجارو سنة 1848 وتقدما إلى منطقة (جاجا) يعملان لتحويل السكان للمسيحية ويأخذان الأطفال إلى مركزهم التبشيري في راباي (RABAY) وتلي ذلك عمليات الكشف التي قام بها سبيك وستانلي[11].

إن أول رحالة أوروبي وصل إلى بحيرة تنجانيقا هو جون سبيك (GOTIN - SPEKE) وذلك في سنة 1861 وصل إلى منطقة كارجوى (KARAGWE) وهي المنطقة المتاخمة لرواندا من جهة الحدود الشرقية ولقد شاهد البراكين الرواندية ولكنه لم يتوغل داخل البلاد، وكان الرحالة الثاني الذي وصل المنطقة هو الصحفي الانكليزي (هنري ستانلي) (HENRISTANLEY) أثناء رحلته الثانية التي كانت في وسط القارة 1874 - 1877 ولقد عبر بحيرة أيهمى الرواندية وحاول التوغل داخل رواندا ولكنه أحجم عندما واجه وابلاً من السهام الرواندية التي كانت تترصده وكان يقتضي انتظار عشرين سنة أخرى بعد هذه المحاولات حتى يتمكن أول رجل أوروبي دخول رواندا وهو الرحالة الألماني د. أوسكار بومان (OSCAR BAUMAN) في سنة 1892 م.

---

(11) جمال زكريا قاسم: استقرار العرب في شرق افريقيا ص336.

ومع أن ألمانيا قد سعت في مؤتمر برلين 1884 إلى اكتساب حق إلحاق رواندا لمستعمراتها في افريقيا الشرقية الألمانية. إلا أنها لم تتمكن فعلياً من بسط نفوذها على هذه البلاد، وفي سنة 1894 جردت حملة يقودها ضابط ألماني يدعى فون كوتسن (VON GOETZEN) وكانت تضم هذه الحملة (360) جندياً وموظفاً من بينهم بعض الجنود والموظفين المسلمين من تنزانيا، ولقد وصلت القافلة بلاط الملك الرواندي روابقيري، وحين التقى فون كوتسن بالملك الرواندي تبادلا الحديث في كثير من الأمور ولكن الأمر الوحيد الهام الذي لم يتطرق له الضابط الألماني أن رواندا صارت منذ ذلك الحين تحت نفوذ السلطة الاستعمارية الألمانية ـ ولقد نشر فون كوتسن وقائع رحلته واكتشافه لرواندا سنة 1895(12).

من المعلوم أنه في عام 1877 بسط الملك البلجيكي ليبولد الثاني نفوذه على زائير وجعلها شكلياً تحت حكمه حتى ضمتها بلجيكا بمقتضى معاهدة نوفمبر 1907 وحين نشبت الحرب العالمية الأولى وكان من نتائجها هزيمة ألمانيا ألحقت رواندا وبورندي بزائير تحت سلطة الاستعمار البلجيكي سنة 1916 وبعد مباحثات دبلوماسية مختلفة وضعت عصبة الأمم المتحدة عام 1922 رواندا وبورندي تحت الانتداب البلجيكي وبدأت بلجيكا بممارسة دورها كدولة منتدبة عام 1924 ثم بعد عام واحد أصدرت قانوناً ضمت بموجبه البلاد إدارياً إلى الكونغو البلجيكي ولقد تميزت الفترة (1916 - 1931) بحصول عدة مجاعات وانتهت بإطاحة الملك (مونيقا) وتولى بعده ابنه (موتارا الثالث) الذي كان أول ملك يعتنق المسيحية وبعد جهود متواصلة من قبل البعثات المسيحية أصبحت رواندا دولة مسيحية من الناحية الرسمية.

دخول الإسلام رواندا:

بعد أن تمكن العرب في زنجبار من الاستقرار في مراكز تجارية هامة حول ضفاف بحيرة تنجانيقا بالقرب من بورندي شرعوا في الربع الحالي من القرن

(12) P.R. hermans, introduction a l'histoire du rwanda, 2e édition BRUXELLE (1970) p.57.58.

التاسع عشر يستقرون في منطقة كارجوى (KARGWE) وهو إقليم تنزاني يحد رواندا من الجهة الشرقية ولقد عزم التجار العرب على إكمال محاولتهم لاكتشاف الممالك التي بقيت مغلقة في هذا الوقت وهي مملكة (روانـدا) و(بورنـدي) و(البوها).

ولقد كانت هذه المحاولات في نفس الفترة التي كانت فيها رواندا في أوج قوتها الحربية تحت حكم الملك الرواندي (روابقيري) (RWABGIRI) وكان حاكماً قوياً بسط حدود مملكته نحو الشمال والشرق وتتحدث الروايات الشفوية عن غزواته العديدة حيث فرض سيطرته التامة على البلاد وجعل من الصعوبة على أي قوة خارجية محاولة التمكن من دخول البلاد[13].

وفي هذا الحين كان التجار العرب من زنجبار قد استقروا على بعد عشرات الكيلومترات من حدود رواندا الشرقية من مركز تجاري يدعى كافور (KAFURE) وعلى الرغم من السيطرة التامة التي بسطها روابقيري مما جعل بلاده بمنأى عن أي غزو أجنبي، حاول العرب أن يعقدوا الروابط التجارية مع المملكة الرواندية عن طريق الوسائل السلمية ولكن هذا الملك رفض كل المحاولات السلمية وأعرض عن كل طلب للتبادل التجاري.

ولقد سجل الرحالة الانكليزي (هنري ستانلي) في مذكراته هذه الحقيقة أثناء رحلته الأولى 1876 وكذلك في رحلته الثانية للمنطقة 1889 ولقد أشار إلى مثل عربي شائع في المنطقة يشير إلى خطورة دخول هذه البلاد: (انه من السهل الدخول إلى رواندا ولكنه من الصعب الخروج منها)[14].

وتشير في نفس الوقت روايات وأغلبها تعود إلى المصادر التبشيرية المسيحية عن وجود محاولات اتسمت بالعنف لاختراق رواندا. قام بها الولاة للمقاطعات الداخلية المتعاونين مع السلطنة العربية في زنجبار وتذكر المصادر في هذا الخصوص شخصية هامة مشهورة هو محمد بن خلفان وكان هو الحاكم في ذلك

(13) B.lugan, l'anncicnete de centacts entre l'islam et le rwanda p. 44.

(14) B.lugan op.cit., p. 47.

الوقت لمنطقة أوجيجي (UGIGI) ويبدو أن مثل هذه المحاولات النادرة قد فشلت في الوصول إلى هدفها بسبب رئيسي هو أن البلاد (رواندا) كانت آنذاك في أوج قوتها الحربية والسياسية تحت سيطرة (روابقيري) وكان كما أشرنا حاكماً قوياً بسط حدود مملكته نحو الشمال والشرق والروايات والتقاليد كانت تتحدث عن غزواته العديدة التي بواسطتها فرض سيطرته التامة على البلاد وجعل من الصعوبة لأي قوة أجنبية التمكن من دخول البلاد.

وبصرف النظر عن بعض المحاولات النادرة التي اتسمت بالعنف كما هي محاولة ابن خلفان فإن الأسلوب الغالب الذي سلكه التجار العرب كان يقوم على أساس سلمي وهي الحقيقة التي اعترف بها كثير من الذين كتبوا في تاريخ المنطقة. وعلى سبيل المثال نجد أن تجار زنجبار كانوا يحترمون السلطات المحلية وحين يمنعهم أحد ما من الدخول إلى المملكة كانوا يطيعونه. وهذا ما يؤكد أن سياسة العرب نادراً ما تترجم نفسها إلى صراع مسلح. ويبدو أن كتابات المبشرين المسيحيين والرحالة كانت تحمل طابعاً خيالياً في وصف الأسلوب الذي سلكه العرب في تنمية معاملاتهم مع السكان المحليين.[15].

ويذهب بعض المؤرخين إلى أن الصعوبة التي لاقاها التجار من أهل زنجبار لدخول رواندا وبورندي أن التجارة في هذين البلدين كانت خاضعة لنظام احتكاري تليد وكان بيد السلطة الحاكمة نفسها.

(كان التبادل التجاري منظماً بواسطة التقاليد وكان تحت السيطرة المباشرة للعرش، وعندما يسعى التجار من زنجبار للتوسع التجاري مع المنظمات فإنهم بذلك يجازفون بإثارة النظام السياسي القائم أيضاً)[16].

وهكذا نجد أن تبادل الاحتكار التجاري جعل التعامل مع زنجبار مغلقاً أمام المؤسسات أو الأسواق التجارية الحرة. وكان هذا المانع هو الذي يفسر امتناع رواندا أن تفتح أبوابها للتبادل التجاري المباشر مع تجار زنجبار. ويشير

---

(15) Carlos achikbache, ibid p. 7.

(16) Carlos achikbache, ibid p. 7.

لوقان أن وجود المنتجات أو المواد التجارية في رواندا (قبل أن تفتح أبوابها للتعامل التجاري سنة 1890 لا يعني وجود أي تبادل تجاري مباشر مع تجار زنجبار. وعلى الأرجح أن هذه المنتوجات كانت تأتي لرواندا عن طريق مملكة كارجوى المجاورة في شكل هدايا بسبب الروابط الأسرية التي كانت تربطها مع مملكة رواندا[17].

إلا أنه في نهاية القرن التاسع عشر تقريباً 1890 فتحت رواندا حدودها للتبادل التجاري المباشر مع الأجانب وذلك في أواخر عهد الملك الرواندي (روابقيري)[18] ويبدو أن صلة الإسلام برواندا تمت مع توافد الوفود التجارية لرواندا ثم مع وصول الحملة الألمانية الأولى 1894 والتي كان برفقتها الجنود المسلمون من أهل الساحل ثم أخذ التجار العرب والسواحليون يتوافدون تباعاً عن طريق تنزانيا وعن طريق المدن والمراكز التجارية القريبة مثل تابور (TABORA) وأوجيجي ومدينة تانغا (TANGA) ومن الجهة الشمالية الشرقية عن طريق مدينة بوكوبا (BUKUBA) عن الطريق الشمالي من أوغندا عبر مدينة كاتسيبو الرواندية. ومن الشرق من مدينة بوكافوا وإقليم مانيما في زائير. وفي سنة 1901 بنى التجار العرب متاجرهم في عاصمة المملكة ذلك الوقت نيانزا (NYANZA). وأسسو أسواقهم التجارية على شواطىء بحيرة كيفو (KIVU). وفي سنة 1908 بدأ عددهم يزداد وفي هذه السنة كانت بداية تأسيس مدينة كيغالي (KIGALI) العاصمة الحالية، وتشير التقارير السنوية لجمعية المبشرين في افريقيا بين عامي (1909 - 1910) إلى وصول عدد كبير من التجار العرب والسواحليين وبعض الهنود. وفي سنة 1913 يلاحظ الراهب كلاس (KLASS) «أن المسلمين يتقدمون وينبغي أن نكرر ما أكدناه في الماضي أن شعوبنا لن يهتموا بهم وأن عمليات الختان ستوقفهم على دخول الإسلام وأنه لن يدخل الإسلام إلا الذين يرغبون في الابتعاد عن أسرهم وبيئتهم»[19] وفي سنة 1914 قام المسلمون بتأسيس

---

(17) B.lugan op.cit., p. 52.

(18) B.lugan op.cit., p. 53.

(19) C.lembiser: (chretiens et musuluman au rwanda) - Dialogue No 106, (1984) p. 51.

أول مسجد في مدينة كيغالي في حي نيارامبو.

نحن نعلم أنه قبل تولي الاستعمار الأوروبي مباشرة نفوذه السياسي في المنطقة (شرق افريقيا) كانت البعثات التبشيرية تعمل في مجال حر ومفتوح تحت حماية السلطة العربية التي كانت تسيطر على المنطقة وفي هذه الفترة الذهبية لم تكن هناك خطة معينة لنشر الإسلام نظراً لانعدام العمل الرسمي لنشر الإسلام إذ أن انتشار الإسلام في هذه المنطقة لم يكن يعتمد على مؤسسات دينية رسمية محلية أو خارجية بل كان يقوم على جهود التجار العرب المتحمسين وكذلك السواحليين من سكان المنطقة الذين كانوا يقومون في بعض الأحوال بدور الوساطة التجارية بين القبائل الداخلية وبين التجار العرب. أو جهود الموظفين الذين كانوا يعملون مع السلطة الاستعمارية في بعض الوظائف الإدارية وكذلك الجنود الذين جاؤوا في رفقة الحملات العسكرية وفي هذا الشأن يقول المبشر البروتستانتي جوهانسون: (إن السواحليين والتجار الهنود والجنود من السودان والعرب الذين يعلمون القرآن كانوا يلاحقون في كل مكان موظفي السلطات الاستعمارية، ولهذا السبب كانت الوظائف الحكومية معاقل للإسلام إن أي جماعة مسلمة لم توجد في رواندا قبل دخول الاستعمار الألماني وفي ظل راية الألمان بدأ الإسلام يكسب كل يوم أراضي جديدة)[20]. وظل العامل الأساسي في نشر الإسلام بين السكان المحليين يعتمد على العامل السلمي سواء في المرحلة التي كانت فيها السلطة عند الولاة العرب أو في الفترة التالية، وكان أهم العوامل التي تساعد السكان على الإقبال على الإسلام هو إحساسهم ببساطة تعاليمه التي تقوم على التوحيد وروح الأخوة الصادقة التي ينشرها بين أتباعه، بالإضافة إلى ذلك العالم الحضاري إذ (ينظر الوثنيون إلى قبول الإسلام على أنه دليل على الترقي الحضاري ووضع اجتماعي أرفع مما هم فيه، ويقال ان الازدراء الذي ينظر به المسلمون إلى الوثنيين طالما كان عاملاً حاسماً في

---

(20) Bernard lugan (l'atlas du rwanda) realisé par le cencours ministère de republique francaise pour le cempt de l'université national du rwanda Edité par l'assvciortion pour l'tlas des pays de laire.

تحولهم إلى الإسلام)[21].

والعامل الثاني الذي أشار إليه توماس آرنولد في سبب دخول الإسلام المنطقة الشرقية الاستوائية بما في ذلك منطقة شمال البحيرات العظمى ومنها رواندا يرجع إلى استعانة الحكومة الألمانية بالموظفين المسلمين: (وقد اختارت إدارة هذه البلاد موظفيها من بين أكثر السكان المسلمين ثقافة، فأنشأت حكومة افريقيا الشرقية (الألمانية) آلافاً من الوظائف أسندتها إلى موظفين من المسلمين، استغلوا نفوذهم في إدخال قرى بأجمعها في الإسلام وكان معلمو مدارس الدولة مسلمين كذلك... وقد سايرت حركة التوسع في نشر الدعوة هذه بصفة خاصة السكك الحديدية والطرق التجارية الكبيرة. فانتشرت في خط مستقيم عبر افريقيا الشرقية الألمانية حتى حدودها الغربية على بحيرة تنجانيقا، وانتشرت نحو الشمال من (أوسمبارا) (USAMBARA) إلى مقاطعة كليمنجارو. ونحو الجنوب حتى بحيرة نياسا، وكان الذين قاموا بنشر هذه الدعوة من التجار، وخاصة أهل الساحل من السواحلية والجنود وموظفي الحكومة)[22].

وعلى هذا الاعتبار نجد أن الفترة الأولى من الاستعمار الألماني لرواندا كانت فترة ذهبية للنشاط الإسلامي بسبب تواجد الموظفين من بين المسلمين في صفوفها، إلا أن أهل البلاد كانوا في ذلك الوقت لا يستطيعون أن يقوموا بالأعمال الإدارية، كما أن الألمان كانوا قلة قليلة في البلاد فلا يستطيعون القيام بأكثر من عملية الإشراف الإداري، ولهذا كان لا بد من الاستعانة بالموظفين من العرب وأهل الساحل، وكانت هذه الوظائف بتعبير جوهانسون معاقل حصينة للإسلام. إلا أنه في الفترة المتأخرة من الاستعمار الألماني لرواندا تغير الحال بعد اكتشاف ألمانيا لمدى التوسع الذي وصل إليه الإسلام في وسط القارة الافريقية الاستوائية. ففي سنة 1910 وفي شهر أكتوبر عقد مؤتمر في برلين، ولقد تبنوا فيه

---

(21) توماس آرنولد: الدعوة إلى الإسلام ترجمة حسن إبراهيم حسن...، مكتبة النهضة المصرية القاهرة (1970). ص 383.
(22) المصدر السابق 382.

حلولاً حازمة لمواجهة النفوذ الإسلامي في مستعمرات الامبراطورية، ومن القرارات التي اتخذوها تقديم المساعدة الفعالة للإرساليات التبشيرية المسيحية خصوصاً في مجال التعليم والتربية والصحة(23).

وفي سنة 1911 اعترفت الحكومة الألمانية «أن الإسلام قد أحرز مواقع وأراضي جديدة في افريقيا الشرقية الألمانية، ولقد عزا هذا التوسع لعاملين الأول: أن المؤسسات المسيحية قد أنشئت خارج المراكز الكبرى للكثافة السكانية، وخارج المنافذ الكبرى للمواصلات، وبذلك تركت المجال حراً أمام الإسلام في هذه المواقع الاستراتيجية، والعامل الثاني يرجع إلى أن الدين الإسلامي يمنح كافة أتباعه المساواة الاجتماعية بينما يقوم الأسود باعتناق المسيحية ولا يمنحه ذلك أية مساواة مع الأوروبي الأبيض»(24).

الإسلام والتحدي الصعب في رواندا:

ومع أن الإسلام كان أول دين سماوي يصل لرواندا في نهاية القرن التاسع عشر إلا أنه قد صادف في هذا البلد الصغير تحدياً صعباً، وكان هذا التحدي يتمثل في خطة وضعتها الإرساليات المسيحية بالتعاون مع السلطات المحلية الاستعمارية وهي نفس الخطة التي طبقت في مملكة أوغندا. وكان من نتائجها إنحسار النفوذ الإسلامي وتوسع النفوذ المسيحي في أوغندا وبورندي ورواندا. فعندما وصلت الإرساليات المسيحية إلى شرق القارة، اكتشفت النفوذ القوي للإسلام في المناطق الساحلية. فصممت على عزل واختيار المناطق الداخلية التي يمتد فيها التأثير الإسلامي. وفي سبيل هذا الهدف سعت الإرساليات من أجل قطع الطريق على الدين الإسلامي في ممالك البحيرات العظمى، وقدّرت أهمية اتحادها من أجل تشكيل جبهة موحدة إزاء التقدم الإسلامي، وعلى سبيل المثال

---

(23) gamlicl mbunimana: l'instauration d'un ragaum chretin au rwanda (1900 - 1931) universite catholique de lounain, faculté de philosophie et letre - lounain - la - neuve (1981) p. 201.

(24) gamliel mboimana: op.cit., p. 236.

عقدت الإرساليات البروتستانتية مؤتمراً لذلك في أوسمبازا (USAMBASA) سنة 1905 وكان من نتائجه التوجه للتبشير في مملكة رواندا. ولقد وصل أوائل المبشرين للطائفة البروتستانتية سنة 1906 وفي هذا الوقت كانت رواندا تحت النفوذ الألماني[25].

وعندما أدركت السلطات الاستعمارية في أفريقيا الاستوائية مدى خطورة التقدم الإسلامي في وسط القبائل الافريقية أجمعت على إيقاف هذا التقدم عن طريق خطة شبه موحدة تطبق في المناطق الوثنية المعزولة ـ جنوب السودان ـ أوغندا ـ بورندي ـ رواندا ـ زائير. . وذلك عن طريق العزل العنصري وإيقاف الإتصال بين المسلمين وبقية السكان الوثنيين ـ وإذا كانت الظروف متفاوتة القساوة أمام المسلمين المتواجدين في المناطق الاستوائية إلا أن التاريخ المعاصر لا يستطيع أن ينسى غربة مجتمع مسلم صغير في رواندا كابد أشد أنواع العزلة والحصار والتمييز العنصري الذي يطبق على مستوى القارة الافريقية. . . .[26].

وإنها لتجربة وحياة عجيبة تلك التي واجهت المسلمين الرواندين في أحراش الغابات الاستوائية المعزولة إلا من الحيوانات الأقل وحشية من الإنسان الأبيض الذي جاء يمنح خلاصه المزعوم عن طريق التمييز العنصري وإذكاء الكراهية بين الشعوب القبلية ذات المستوى الفطري. . (إن الذين كابدوا هذه العزلة العنصرية ـ عرفت نفراً منهم كانوا أشبه بالمجانين ـ ولكن جنونهم ـ كان ثمناً باهظاً لرعاية بذرة الإسلام التي غرست في ظروف بالغة القساوة في تلال وهضاب رواندا الخضراء).

والحقيقة أن الذي يريد أن يرعى شجرة الإسلام في مثل هذه الظروف الصعبة عليه أن يدفع ثمناً باهظاً ليس أقل من تحطيم نفسه في سبيل هذا الهدف وهذا هو تماماً الثمن الذي دفعه الرونديون الذين اعتنقوا الإسلام في ظل مبدأ التمييز والفصل العنصري ومعلوم أن الفصل العنصري (RACIAL

---

(25) gamlicl mboimana: op.cit., p. 194, 195.

(26) gosé Hanin kagambo, la communaté dite surahili du rwanda (1976) paris.

SGREGATIAN) هو تمييز في أشد مراحله أو صوره ويشار إليه عموماً كنوع من أنواع العنصرية الخطرة. وهو يشمل كافة أنواع التمييز العنصري ولقد كان في هذا الاستثناء قد ربط الإسلام بالعنصر السواحيلي، ولو كان الذي اعتنق الإسلام مواطن رواندي. إلا أنه يلحق به نعت السواحيلي وكان يحمل كل معاني الازدراء والاحتقار ليدفع صاحبه إلى ظلام الهامشية والعزلة. وهذا الواقع العنصري الذي كابده المسلم في رواندا ليس له نظير تقريباً إلا في بورندي. ولهذا فإن تاريخ الإسلام المعاصر لا يستطيع أن ينسى مئات الرجال الشجعان الذين آمنوا بالإسلام واحتفظوا بإيمانهم في ظل أشد أنواع التمييز والحصار وفي فترة من الزمن استمرت أكثر من نصف قرن، وبذلك تمكنوا من تسليم رايته للأجيال القادمة. وهذا دليل حي وشهادة صادقة على مدى قدرة الإيمان - إيمان العقيدة الإسلامية - على مواجهة التحدي في أحلك الظروف في قلب القارة السوداء.

ثانياً: والخطوة التي تليها تمثلت في عزل السكان المسلمين في المدن ومنعهم من الانتشار في الأقاليم الداخلية حيث تتواجد القبائل الوثنية في أعداد عظيمة وهي لا تعرف سوى الديانات الوثنية، وهذه الخطوة طبقت في رواندا بشكل صارم، فمنعت بذلك السلطات من انتشار المسلمين الرونديين وحصرت إقامتهم في المدن في أحياء خاصة تشبه المعسكرات المحاصرة وكانت هذه نقطة لإنشاء مجتمع معزول عن سكانه الذين ينتمون إليهم ولهذا نجد أن المسلمين يتواجدون بنسبة كبيرة في المدن، على سبيل المثال توجد أكبر نسبة للمسلمين الرونديين من مجموعهم الكلي في مدينة (كيغالي) وفي مدينة (بوجمبورا) في بورندي. وفي نفس الوقت كانت إقامتهم في المدن هي الأخرى مقيدة ومحصورة في أحياء خاصة تسمى باسمهم (الحي السواحيلي) وهكذا نشأ حي (بليوقو) في مدينة كيغالي والذي يسمى أحياناً حي (نيامارامبو) وكذلك نشأ حتى أنقوما (INGOMA) في مدينة بوتاري، وهي المدينة الثانية في رواندا. ومنع الملك الرواندي موسنيقا بقرار أصدره تحت تأثير السلطات الاستعمارية الألمانية المسلمين الرونديين الجدد من الاستمرار في العيش مع أسرهم وعشائرهم رامياً بذلك إلى عدم تشجيع أي فرد

يدخل في الإسلام. ولعل هذا السبب الذي جعل المبشر كلاس يقول:

(إنه لن يدخل الإسلام إلا الذين خرجوا من أصولهم بمعنى الأشخاص الذين يرغبون الابتعاد عن أسرهم وبيئتهم)[27].

ثالثاً: منع أي نشاط يهدف لنشر الإسلام في رواندا، سواء من قبل التجار العرب أو السواحليين أو من الذين هداهم الله للإسلام من السكان المحليين، وفي نفس الوقت منحت السلطات الاستعمارية الحرية الكاملة للإرساليات المسيحية لنشر مذاهبها بين السكان وجعلت التعليم خاضعاً لإشراف الكنيسة. ولهذا السبب اقتصر التعليم على من تتبناهم الكنيسة لتنشئهم تنشئة دينية مسيحية، ولقد حرم المسلمون من تكوين مؤسسات تعليمية عصرية أو دينية خاصة بهم، ومن يريد منهم الحصول على فرصة في المدارس عليه أن يقبل بالتنازل عن دينه وكان هذا الثمن الذي يرفض المسلمون دفعه. ولهذا السبب كان نسبة المتعلمين منهم قليلة إن لم تكن معدومة حتى عهد الاستقلال. وبخصوص نشر الإسلام فإن السلطة الاستعمارية وقفت ضد هذا النشاط سواء أكان منظماً أو غير منظم وعلى سبيل المثال فإن الحاكم الألماني كاندت قد قام بخطوات عملية بتهديد كل من يثبت عليه أنه يزاول نشاطاً في الدعوة خصوصاً من المعلمين المسلمين الذين يزاولون التعليم في المدارس الحكومية. وعلى سبيل المثال هدد وبقرار مكتوب أحد المعلمين المسلمين بمنعه كلياً من التدريس، إن ظهر منه أي نشاط يومي من ورائه نشر تعاليم الإسلام[28].

وبخلاف الإسلام فتح المجال أمام التبشير المسيحي على مصراعيه ولقد لعبت الكنيسة الكاثوليكية دوراً هاماً في تاريخ رواندا المعاصر. ولقد بدأ فعلياً نشاطها مع مطلع القرن العشرين وكانت بعثة الآباء البيض: (Les peres blancs) هي أول إرسالية تبشيرية تعمل في رواندا وكانت قد تأسست في الجزائر. وبدأت أعمالها في أفريقيا الشرقية سنة (1878) ولقد امتد عملها في أفريقيا في المناطق

---

(27) C.lumriser «chretiens et les musluman au rwanda» - DIALOGUE - No 106, 1984 P. 51.

(28) gamliel mobimana: op.cit., p. 239.

المجاورة لرواندا (تابورا ـ أوجيجي) سنة 1879 وفي سنة 1886 بدأت تخطط للتبشير في رواندا ووصل أول مبشر من هذه الإرسالية وهو الأمير ميجور هيرث سنة 1900 م إلى بلاط الملك الرواندي موسنيقا في مدينة نيانزا عاصمة المملكة في ذلك الوقت. وبعد محاورات تمكن من إقناع السلطات القائمة بتأسيس أول محطة تبشير في رواندا، تم تشييدها على تلال أسافي (ASAVI) وذلك في شهر فبراير سنة 1900 ولقد سمح لإرسالية الآباء البيض بعدها بالعمل داخل قبائل الباهوتو، وفي غضون سنوات امتد نشاط الآباء البيض إلى عدّة مواقع جديدة يشيدون فيها مراكز تعليمية وصحية .ودينية وفي سنة 1914 كان عدد الذين اعتنقوا المذهب الكاثوليكي (13.255) نسمة وكان عدد المعلمين الذين أعدوا للتبشير (3958) معلماً وكلهم من قبائل الباهوتو[29].

ولقد استمر الحال على ما هو عليه (بالنسبة للمسلمين في رواندا) حتى نهاية الانتداب البلجيكي، ونيل رواندا استقلالها السياسي لأول مرة سنة 1962. حيث أصبحت السلطة في يد الرواندين في ظل أول جمهورية رواندية مستقلة تولى الرئاسة فيها (جريجواري يبندا) الذي أختير لفترتين متتاليتين، وفي سنة 1973 قام الجنرال هابياريمانا (HABIAREMANA) بالإطاحة بالنظام القائم ذلك الوقت وأعلن حكومة جديدة ذات مسار جديد، ولقد وجد الإسلام فرصة التعبير عن نفسه مرة أخرى في ظل الجمهورية الثانية، وخصوصاً بعد أن فتحت رواندا آفاق التعاون بينها وبين العالم العربي حيث تقدمت في عهد الرئيس الحالي «هابيا ريمانا» خطوات في مجال تنمية العلاقات السياسية والاقتصادية والثقافية مع العالم العربي.

ويشهد المسلمون حالياً نهضة في كافة المرافق وبدأ النشاط الإسلامي يتقوى خصوصاً بعد إنشاء المركز الثقافي بكيغالي وكذلك بعد إعادة تنظيم جمعية مسلمي رواندا.

ولقد أشارت جريدة أمفاهو (IMVAHO) الرسمية لافتتاح المركز الإسلامي

---

(29) gubil du sacertoce. l'Eglise quatolique au rwanda p. 7.

في رواندا وأشادت بدور الرئيس هابياريمانا لهذا الإنجاز: (لأنه هو الذي عقد صلة التعاون بين رواندا وليبيا التي بنت لنا هذا المركز بالتعاون مع دولة الإمارات العربية). فلقد ارتفع شأن المسلمين في عهد هابيا ريمانا ـ وشأن الإسلام كذلك وخرج المسلمون من الخفاء والظلام وكان الإسلام قد سمع صوته في عهد الاستعمار الألماني فقط أما بعده فلا[30].

ويحتوي المركز الإسلامي على مسجد، ومدرسة ثانوية علمية تقوم بتدريس المنهج المعتمد في رواندا بالإضافة إلى مادتي ـ اللغة العربية ـ والتربية الإسلامية، ومستوصف ملحق به صيدلية، ومكتبة علمية وقاعة للأنشطة الثقافية وورشة فنية مجهزة بالآلات، ومعهد إسلامي، وقسم داخلي لطلبة المدرسة الثانوية ملحق به مطعم داخلي، وملاعب رياضية، ومساكن للعاملين في نفس موقع المركز. ولقد كتبت مجلة «حوار» المسيحية: (إن حيوية الإسلام أصبحت فجأة مرئية لكافة الروانديين بعد تشييد المركز الثقافي الإسلامي) وأشارت نفس المجلة إلى دور المنشورات التي أصدرها المركز الإسلامي والتي قدم فيها الإسلام لأول مرة باللغة المحلية الكينياروواندا: «إن المسلمين يخرجون شيئا فشيئا من الهامشية غير أن العنصر الذي ساهم في التعرف على الإسلام وأعطى الإسلام المكانة التي يستحقها في وسط المجتمع هي المنشورات ولأول مرة في تاريخ الإسلام في رواندا يقدم الإسلام للرأي العام... وكتبت تحت عنوان (الطائفة الإسلامية تنهض من سباتها): مهما كانت تلك النشرات متواضعة إلا أنها قد ساهمت كثيراً في إخراج المسلمين من عزلتهم وأبعدتهم كذلك عن عقلية الاغتراب)[31].

توزيع الأديان في رواندا:

إن أول إحصاء رسمي أُجْرِي في رواندا عن طريق وزارة التخطيط الرواندية بالتعاون مع أمانة الدولة الفرنسية للشؤون الخارجية والتعاون في سنة

(30) IMVAHO: No 382 (1981).

(31) C. lumbriser «chretienset les musluman au rwanda» p. 51.

1970 كانت فيه النتيجة الخاصة بتوزيع الأديان على النحو التالي:

1 ـ المسلمون: (303.880) %8,5.

2 ـ البروتستانت: (529.109) %14.8.

3 ـ الوثنيون: (1.047.494) %29.3.

4 ـ الكاثوليك: (1.694.581) %47.4.

المجموع: (3.735.585).

ويبلغ عدد سكان رواندا الحالي ستة ملايين نسمة، وكما ترى ان نسبة الكاثوليك أعلى نسبة يليها نسبة الوثنيين، (30%) وهي نسبة عظيمة. ويعتقد الوثنيون في خالق السموات والأرض: ايمانا (IMANA) وهو خالق الناس، ولكن يصرفون عبادتهم وقرابينهم (للأرواح) أو الأوثان، ويقدسون أرواح السلف والأبطال، ولهم مختصون في لاهوت العالم غير المنظور يضم طبقتين الكهنة والسحرة. ولكن مع كل هذه الاعتبارات نجد أن الوثنيين يقبلون على دخول الإسلام بأعداد عظيمة خصوصاً عندما ينشط الدعاة في صفوفهم. ولا زالت المنطقة الاستوائية تضم ملايين من الوثنيين ولهم استعداد طبيعي لتقبل الإسلام لو قامت الدعوة بينهم وهو الأمر الذي لم يتسن لهم كما ينبغي.

أحمد بن عبد الله بن صالح العجلي
عالم من طرابلس

الأستاذ: حمزه أبو فارس
الجماهيرية العظمى

هذا عالم أهملته كتب التراجم إلا لماماً، مع أن أضرابه ألفت عنهم الكتب. إنه عالم كوفي عاش في أواخر القرن الهجري الثاني وأوائل القرن الثالث، هرب من ظلم الطغاة إلى طرابلس الغرب، فاختارها مستقراً له حتى وافته منيته فدفن بها واستمرت عائلته وأعقابها بطرابلس.

من هو هذا المحدّث؟

إنه أبو الحسن أحمد بن عبد اللّه بن صالح بن مسلم بن صالح العجلي[1] الكوفي(*) عائلته من الكوفة، لكنه نشأ ببغداد.

---

(1) بكسر العين وسكون الجيم نسبة إلى عجل بن نجيم. انظر المغني ص 184.

(*) انظر ترجمته في: تاريخ بغداد 214/2، 215 ـ الوافي بالوفيات 79/7، 80. شذرات الذهب 141/2. تذكرة الحفاظ 560/2 العبر في خبر من غبر 21/2. مرآة الجنان 173/2. الاعلام 156/1. أعلام ليبيا ص 56. الرسالة المستطرفة ص 130-147. طبقات الحفاظ ص 246.

والــــده:

والده هو العلامة: عبد الله بن صالح بن مسلم العجلي الكوفي، المقرىء، من أئمة القراء والحديث. ولد ـ كما قال ابنه ـ سنة 141 هـ. إحدى وأربعين ومائة.

روى عن الحسن بن صالح، وحماد بن سلمة واسرائيل بن يونس وأبي بكر النهشلي وعبد الرحمن بن ثابت بن ثوبان وفضيل بن مرزوق وأسباط بن نصر وابن أبي الزناد وأئمة غيرهم. سكن بغداد في آخر أيامه، وأقرأ بها.

قرأ عليه ولده (صاحب الترجمة)، وعمر بن محمد الناقد، وهارون بن إسحاق الهمذاني، والفضل بن سهل، ومحمد بن عبد الرحيم البزار، وأبو زرعة، وأبو حاتم وغيرهم[2].

قال الأثرم (تلميذ الإمام أحمد) عن أحمد: كان يحدث ـ يعني عبد الله بن صالح ـ في بغداد، ما كتبت عنه، وكأنه، فيها ظننت، لم يعجبه.

وقال ابراهيم بن الجنيد عن ابن معين: ثقة. وكذا قال ابن خراش.

قال أبو حاتم: صدوق.

وقال الوليد بن أبي بكر الأندلسي: من ثقات أهل الكوفة.

وقال ابن حبان: كان مستقيم الحديث.

وقد زعم بعضهم أن البخاري روى عنه في الصحيح، والصواب أن ذلك هو كاتب الليث[3] توفي عبد الله بن صالح ببغداد سنة 211 هـ.

كان لا بد من هذا التعريف السريع بوالد مترجمنا أحمد بن صالح العجلي ليعرف قدر هذه العائلة ومكانتها في القراءات والحديث. ولنعد الآن إلى الكلام

---

(2) انظر تهذيب التهذيب 261/5 ومعرفة القراء الكبار 165/1، 166 والجرح والتعديل 85/5 وطبقات الحفاظ ص 173. وشذرات الذهب 27/2.

(3) تهذيب التهذيب 262/5 ومعرفة القراء الكبار 166/1.

عن ابنه أحمد:

مولده ونشأته:

ولد أحمد العجلي، كما قال هو نفسه، في الكوفة سنة 182 هـ[4]، ونشأ ببغداد بعد انتقال والده إليها. ويبدو أن والده انتقل من الكوفة إلى بغداد في حدود المائتين، وذلك لأن أحمد سمع من مشائخ الكوفة كما سمع من مشائخ البصرة وبغداد. وقد نقل عنه ابنه صالح أنه ابتدأ طلب الحديث سنة 197 هـ[5].

شيوخه:

قرأ أحمد العجلي وسمع وروى عن مشائخ جلة منهم:

1 ـ والده عبد اللّه بن صالح العجلي المقرىء المحدث، وقد مضى الحديث عنه.

2 ـ شبابة بن سوار الفزازي المدائني أبو عمرو مولاهم. روى عن شعبة، ويونس بن أبي إسحاق، والمغيرة بن مسلم وغيرهم.

وروى عنه أبو بكر وعثمان ابنا أبي شيبة، وأبو خيثمة زهير بن حرب، وأحمد بن ابراهيم الدورقي. حدث أحمد بن صالح العجلي. وثقه ابن معين. توفي سنة 206 هـ[6].

3 ـ محمد بن جعفر غندر البصري أبو عبد اللّه، روى عن شعبة، وابن أبي عروبة، وعبد اللّه بن أبي سعيد بن أبي هند، وابن جريج، وعثمان بن غياث. روى عنه أحمد بن حنبل، ومحمد بن المثنى، والقواريري، وابنا أبي شيبة أبو بكر وعثمان.

---

(4) تاريخ بغداد ج 214/4.
(5) المصدر السابق نفس الجزء والصفحة.
(6) الجرح والتعديل 392/4 وشذرات الذهب 15/2.

قال عبد اللّه بن المبارك: إذا اختلف الناس في حديث شعبة، فكتاب غندر حكم فيما بينهم. وقد وثقه ابن معين، روى عنه العجلي[7].

4 ـ الحسين بن علي الجعفي الكوفي أبو عبد اللّه، مولاهم، روى عن الأعمش والحسن بن الحر، وابن أبجر وغيرهم.

روى عنه ابن عيينة، وثابت بن محمد الزاهد، والحميدي وغيرهم، قال الهروي: ما رأيت أتقن من حسين الجعفي، ورأيت في مجلسه أحمد بن حنبل ويحيى بن معين، وقد وثقه الأخير. وقرأ عليه وسمع العجلي ووثقه[8] توفي سنة 203 هـ.

5 ـ محمد بن عبيد اللّه بن أبي أمية الطنافسي أبو عبد اللّه، روى عن الأعمش، واسماعيل بن أبي خالد، وعبيد اللّه بن عمر، ويزيد بن كيسان. روى عنه ابن نمير، وعبد اللّه وعثمان ابنا أبي شيبة، وحدث عنه العجلي، قال فيه أحمد بن حنبل: كان رجلاً صدوقاً، وذكره يحيى بن معين بخير، توفي سنة 205 هـ[9].

6 ـ يعلى بن عبيد بن أبي أمية الطنافسي، أبو يوسف الكوفي، أكبر من أخيه محمد، المترجم له آنفاً، بسبع سنين. روى عن الأعمش، واسماعيل بن أبي خالد، وعبد الملك بن أبي سليمان، روى عنه محمد بن عبد اللّه بن نمير، وأبو بكر وعثمان ابنا أبي شيبة وغيرهم، وحدث عنه العجلي وثقه ابن معين في سفيان، توفي بعد أخيه سنة 209 هـ[10].

ولهم أخوهم عمر ثالثهم، وثقه ابن ناصر الدين، ولم يذكروا أن العجلي أخذ عنه[11].

---

(7) الجرح والتعديل 221/7، 222.
(8) معرفة طبقات القراء الكبار 164/1، 165 الجرح والتعديل 55/3 شذرات الذهب 5/2.
(9) الجرح والتعديل 10/8 شذرات الذهب 14/2.
(10) الجرح والتعديل 304/9، 305 شذرات الذهب 23/2.
(11) شذرات الذهب 14/2.

7 ـ عبد الملك بن عمرو العقدي البصري، أبو عامر، روى عن هشام بن سعد، وكثير بن عبد الله ابن عمرو بن عوف.

روى عنه علي بن المديني وغيره. وحدث عنه العجلي ووثقه، ووثقه ابن حنبل وابن معين أيضاً، توفي سنة 204 هـ[12].

8 ـ عمر بن سعد بن عبيد الحفري، أبو داوود الكوفي، روى عن الثوري ومسعر ومالك ابن مغول وحفص بن غياث وغيرهم، وروى عنه أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه وعلي بن المديني ،والعجلي وغيرهم. وكان ثقة عابداً من التاسعة، توفي سنة 203 هـ[13].

9 ـ محمد بن يوسف الغرياني، ولد سنة 120 هـ كان عالماً صالحاً زاهداً ورعاً، روى عن الثوري وغيره، روى عنه الإمام أحمد بن حنبل، وثقه البخاري، توفي سنة 212 هـ[14].

هجرته إلى طرابلس:

ترك أحمد بن عبد الله بن صالح العجلي بغداد متوجهاً إلى المغرب، فاختار طرابلس الغرب مكاناً دائماً لاقامته[15].

ولكن متى ترك العجلي بغداد؟ وما السبب الذي حمله على تركها؟ ولماذا اختار طرابلس مقراً لإقامته الجديدة؟.

السؤالان الأولان مترابطان، ولذا ستكون الإجابة عنهما واحدة:

لا نعرف على وجه التدقيق تاريخ خروجه من العراق، ولكن من المرجح أن ذلك كان سنة 218 أو 219 هـ[16] عندما بدأت فتنة القول بخلق القرآن، التي

---

(12) الجرح والتعديل 359/5 تاريخ ابن معين 251/3 تاريخ أسماء الثقات ص230 تهذيب التهذيب 409/6.

(13) تاريخ ابن معين 259/3 الجرح والتعديل 112/6 تهذيب التهذيب 452/7.

(14) ذكره الذهبي في تذكرة الحفاظ 560/2. وانظر ترجمته في الوافي بالوفيات 243/5.

(15) ذكر ذلك كل من تعرض لترجمته تقريباً.

(16) عرفنا ذلك من قول مترجميه: وكان خروجه أيام محنة ابن حنبل. انظر مثلاً تاريخ بغداد 215/2.

امتحن فيها العلماء، وهذا يجرني إلى الحديث عن هذه المحنة، ولكني سأختصر الكلام عنها، وسأكتفي بما يهمنا منها في هذه الدراسة وذلك:

أولاً: لأن محنة العلماء في القول بخلق القرآن مشهورة معروفة، خصوصاً فيما يتعلق بالإمام أحمد بن حنبل وما جرى له فيها، فقد ألفت فيها الكتب[17].

وثانياً: لأني سأخص -إن شاء الله- هذا الموضوع بدراسة مستقلة، أتعرض فيها لمن أمتحن في هذه القضية، خصوصاً العلماء الذين لم يعرف إلا الخاصة أنهم امتحنوا امتحاناً شديداً فصبروا، فمنهم من قضى نحبه، ومنهم من خلصه الله بعد فترة طويلة من الأذى والعذاب. وملخص القصة[18] أن المأمون - بتدبير من قاضيه ابن أبي داوود- أراد أن يجبر الناس على أن يعتقدوا ويقولوا إن القرآن مخلوق، ولكي يتم له ذلك لا بد أن يجبر العلماء -وهم القدوة- أولاً على هذا القول، حتى يقتدي بهم الناس، فبعث إلى عماله في مختلف البقاع ليأتوه بالعلماء للامتحان، وبدأ بالمحدثين والفقهاء فقبضوا على من استطاعوا منهم، وجاؤوا بهم مكبلين بالحديد.

واستمرت المحنة عهد المأمون والمعتصم والواثق، فكان موقف العلماء في هذه المحنة -التي تتكرر في كل زمان ومكان بأشكال مختلفة- يمكن تقسيمه إلى:

1- فريق استمر على الحق فقتل، في سبيل الله، فوراً أو عذب حتى الموت ومن هذا الفريق أحمد بن نصر الخزاعي، الذي قتله الحاكم بنفسه، وعلق رأسه على سور بغداد[19].

2- فريق استمر على الحق أيضاً فعذب وأوذي، فصبر واحتسب حتى فرج الله عنه، ومن هذا الفريق الإمام أحمد بن حنبل[20].

---

(17) مثل محنة الإمام أحمد بن حنبل لابنه تحقيق د. محمد نغش. وأحمد بن حنبل بين محنة الدين والدنيا لأحمد بن عبد الجواد الدومي. وأحمد بن حنبل والمحنة لولتر ملفيل باتون.

(18) وانظر تفصيلها في تاريخ الطبري ج 10 ص 284 و 295 والمختصر في أخبار البشر 2/30 - 32 والإكراه في الشريعة الإسلامية ص 211 وما بعدها. وأحمد بن حنبل لأبي زهرة ص 43 وما بعدها.

(19) انظر تاريخ ابن خلدون 3/272.

(20) أمتحن الإمام أحمد بن حنبل في عهد المأمون، غير أنه لم يحضر بين يديه، فقد مات المأمون=

3 ـ فريق استمر على الحق حتى إذا أكره ـ تحت العذاب ـ أجابهم إلى ما يريدون لساناً، وقلبه مطمئن بالإيمان، مثل عباس بن عبد العظيم العنبري.

4 ـ ومنهم من رأى زملاءه تحت العذاب فأيقن أنه مصيبه ما أصابهم، فأجابهم مثل علي بن المديني.

5 ـ ومنهم من أجاب بسبب الوعيد الذي توعدوه به مثل يحيى بن معين.

6 ـ وفريق نجاه الله منهم فلم يصلوا إليه، وذلك أن كثيراً من العلماء لما سمعوا خبر الفتنة وتفاصيلها فرّوا بدينهم، وهاجروا في أرض الله الواسعة، ومن هؤلاء أحمد العجلي الذي خصصناه بهذه الدراسة، وقد رمى به المطاف إلى مدينة هادئة مطمئنة على شاطىء البحر هي طرابلس الغرب فاتخذها مقراً. لماذا اختار العجلي طرابلس لإقامته؟.

كانت طرابلس آنذاك تحت حكم بني الأغلب التابعين لبني العباس، ولا نعرف على وجه التحديد في وقت مَنْ مِنْ ولاة طرابلس دخل العجلي، ولعل ذلك كان في ولاية سفيان بن أبي المهاجر أو أبي العباس عبد الله بن محمد بن الأغلب[21]. ومع أن طرابلس تخللتها ـ أثناء هذه الفترة ـ فتن بين الحين والآخر، إلا أنها تعتبر ـ بالقياس إلى غيرها ـ مكاناً آمناً، خصوصاً وإنها لم تكن عاصمة للأغالبة. أما العجلي فإنه ترك العراق ـ كما قلنا ـ متجهاً غرباً، ولعل توجهه إلى جهة المغرب كان بسبب ما روي عن النبي ﷺ، في فضل المغرب، إذ قد روي حديث في فضله كان العجلي أحد رجال سنده في إحدى الروايات[22].

= والإمام أحمد وأصحابه في الطريق، فأرجعوا إلى بغداد. ثم في عهد المعتصم أحضر عنده وضرب وسجن. انظر المختصر 31/2، 33 وأحمد بن حنبل لولتر ملفيل ص 124 - 156.

(21) انظر المنهل العذب ج1 65 - 66 وتاريخ ليبيا الإسلامي ص 208.

(22) ففي الحلل السندسية 220/1 عن طبقات أبي العرب: حدثنا محمد بن بسطام الضبي عن أبي الحسن أحمد بن عبد الله بن صالح قال: حدثنا محمد بن الصباح قال: حدثنا هشيم قال: أخبرنا داوود عن أبي هند قال: حدثنا أبو عثمان الهندي عن سعد بن أبي وقاص قال: قال رسول الله ﷺ: (لا يزال أهل المغرب ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة). وهذا الحديث رواه مسلم في صحيحه، باب الإمارة، بلفظ (لا يزال أهل الغرب...) وقد اختلف الناس في معنى هذه=

وقد نقل الخطيب البغدادي[23] عن الوليد بن بكر[24] أنه قال: قلت لزياد بن عبد الرحمن[25]: أي شيء أراد أحمد بن عبد اللّه بن صالح بخروجه إلى المغرب؟ فقال: أراد التفرد للعبادة، يحكى ذلك عن مشائخ المغرب. وسمعت علي بن أحمد بن الخصيب[26] يحكي نحو ذلك.

علمه وأخلاقه وأقوال العلماء فيه:

أجمع الناس على علمه وجلالته ومعرفته بالحديث ورجاله، ولنستمع إلى ما قاله بعضهم:

قال صاحب تاريخ بغداد[27]: أخبرنا حمزة بن محمد بن طاهر الدقاق[28]، حدثنا الوليد بن بكر الأندلسي، قال: كان أبو الحسن أحمد بن عبد اللّه بن صالح من أئمة أصحاب الحديث الحفاظ المتقنين من ذوي الورع والزهد. كما سمعت زياد بن عبد الرحمن أبا الحسن اللؤلؤي بالقيروان يقول: سمعت مشائخنا بهذا المغرب يقولون: لم يكن لأبي الحسن أحمد بن صالح بن مسلم العجلي الكوفي

= اللفظة. انظر شرح النووي لصحيح مسلم 585/4 وشرح الأبيّ لصحيح مسلم 266/5.
وقد ترجم الدكتور الهيلة ـ محقق كتاب الحلل السندسية ـ لأحمد بن صالح الطبري المصري شيخ البخاري، المتوفى سنة 248 هـ. والصواب والله أعلم أنه أحمد بن عبد اللّه بن صالح العجلي الكوفي، وذلك لأن الأول أبوه صالح، وهذا أبوه عبد اللّه بن صالح، وهو مذكور في السند، ثم بعد ذلك كنية الأول أبو جعفر، وكنية العجلي أبو الحسن، وهي أيضاً مصرح بها في السند.

(23) تاريخ بغداد 215/2.

(24) الوليد بن بكر بن مخلد بن أبي زياد الغمري الأندلسي. رحل من الأندلس إلى خراسان، ولقي شيوخاً جلة، كان إماماً في الحديث والفقه والعربية، توفي سنة 392 هـ، انظر ترجمته في: ترتيب المدارك 81/7 بغية الملتمس 466/2، 467 شذرات الذهب 141/3 طبقات الحفاظ ص 419.

(25) لم أجد ترجمته فيما لدي من مصادر.

(26) أبو الحسن علي بن أحمد بن زكريا بن الخصيب الطرابلسي المعروف بابن زكرون (وقد سماه بعضهم ابن الخطيب، وهذا ما جعل صاحب نفحات النسرين يجعله شخصيتين). سمع من الجيزي وابن المنذر وابن الجارود وأبي العرب، انتفع به أهل طرابلس. له تآليف كثيرة. توفي سنة 370 هـ. له ترجمة في: ترتيب المدارك 274/6 والديباج 103/2.

(27) ج214/2.

(28) هو أحد شيوخ الخطيب البغدادي. توفي سنة 424 هـ. انظر ترجمته في شذرات الذهب 227/3.

ببلادنا شبيه، ولا نظير له في زمانه في معرفته بالحديث واتقانه وزهده.

كما أورد الخطيب البغدادي عن أبي العرب[29] قال: سألت مالك بن عيسى القفصي[30]، وكان من علماء الحديث بالمغرب، فقلت له: من أعلم من رأيت بالحديث؟ فقال لي: أما من الشيوخ فأبو الحسن أحمد بن عبد اللّه بن صالح الكوفي الساكن بطرابلس الغرب.

قال الوليد وحدثنا علي بن أحمد[31] حدثنا أبو العرب، حدثنا مالك بن عيسى، حدثنا عباس بن محمد الدوري[32] عن عبد اللّه بن صالح العجلي[33] قال مالك بن عيسى: فقلت لعباس الدوري إن له ابناً عندنا بالمغرب، فقال: أحمد؟ قلت: نعم. قال عباس: إنا كنا نعده مثل أحمد بن حنبل ويحيى بن معين.

قال الوليد: قال لي علي بن أحمد ـ وقد ذكر أحمد بن عبد اللّه بن صالح ـ إن ابن حنبل وابن معين قد كانا يأخذان عنه[34].

وقد سئل عنه يحيى بن معين فقال: هو ثقة بن ثقة بن ثقة. وإنما قال فيه يحيى بن معين بهذه التزكية، لأن عرفه بالعراق قبل خروجه إلى المغرب، وكان نظيره في الحفظ إلا أنه دونه في السن[35]. واسمع ما يقول فيه صاحب تاريخ بغداد[36]:

---

(29) محمد بن أحمد بن تميم أبو العرب الحافظ أخذ عن أصحاب سحنون، كان حافظاً لمذهب مالك غلب عليه علم الحديث والرجال، توفي سنة 333 هـ. له ترجمة في: ترتيب المدارك 323/5 وطبقات الحفاظ ص 364.

(30) ستأتي ترجمته في تلاميذ العجلي.

(31) هو ابن زكرون الطرابلسي. وقد مضت ترجمته.

(32) عباس بن محمد بن حاتم الدوري البغدادي الحافظ، روى عن حسين الجعفي، وعبد الوهاب بن عطاء، ويحيى بن أبي بكير، وأبي داوود الطيالسي وغيرهم، وأخذ عن معين الجرح والتعديل، وثقه النسائي، توفي سنة 271 هـ. له ترجمة في: تاريخ بغداد 144/2 وطبقات الحفاظ ص 261.

(33) هو والد صاحب هذه الترجمة، وقد مر الحديث عنه.

(34) تاريخ بغداد 214/2، 215. وطبقات الحفاظ ص 246 والوافي بالوفيات 79/7.

(35) تاريخ بغداد 215/2.

(36) انظر ج 215/2.

(وأحمد بن عبد الله هذا أقدم في طلب الحديث، وأعلى إسناداً، وأجل، عند أهل المغرب، في القديم والحديث ورعاً وزهداً من محمد بن اسماعيل البخاري) اهـ.

قلت: ومما يدل على أهمية علم هذا الرجل ومكانته ان اسمه لا يخلو منه كتاب من الكتب التي اعتنت بالرجال، بل لا أعد مبالغاً إذا قلت: لا تخلو صفحة من صفحات هذه الكتب إلا ولاسـمه فيها ذكر، ولرأيه فيها إثبات.

تلاميـــذه:

ومن كان بهذه الصفة والمنزلة كفيل بأن يتوارد عليه طلاب العلم، يأخذون عنه ويسمعون منه وهذا ما حدث لصاحبنا العجلي، فإنه ما من أحد من طلاب العلم يمر بطرابلس ذاهباً إلى الحجاز أو راحلاً إلى المشرق إلا ويحرص على المكوث عند العجلي والأخذ عنه.

وهؤلاء هم أشهر تلاميذه:

1 ـ مالك بن نصر بن عيسى القفصي أبو عبد الله. ولي قضاء بلده، وسمع من محمد بن سحنون، وأبي الحسن الكوفي، له رحلة إلى المشرق لقي فيها شيوخاً جلة، توفي سنة 305 هـ[37].

2 ـ محمد بن فطيس بن واصل الغافقي الالبيري، من أهل الحديث والفهم والبحث عن الرجال. روى عن العتبي، وأبان بن عيسى، وابن مزين وغيرهم، زار طرابلس سنة 257 هـ. وسمع من أبي الحسن الكوفي توفي وعمره تسعون عاماً سنة 319 هـ[38].

3 ـ محمد بن بسطام الضبي السوسي، ثقة مأمون، يقال إن أصله من البصرة، كثير الروايات والكتب كانت له رحلة سمع فيها ابن عبدوس وغيره من

(37) انظر ترجمته في: ترتيب المدارك 124/5 تراجم المؤلفين التونسيين 96/4.

(38) انظر ترجمته في: ترتيب المدارك 217/5 بغية الملتمس 110/1 جذوة المقتبس 139/1 شذرات الذهب 238/2 أعلام ليبيا ص 56.

أصحاب سحنون. توفي بسوسة سنة 313 هـ[39].

4 ـ صالح بن أحمد العجلي أبو مسلم (ابن المترجم)، روى عن أبيه، وقد ذكر أنه سمع منه سنة 257 هـ. حدث عن أبيه بكتابه (الجرح والتعديل). وقد روى أيضاً عن حبيب بن محمد الطرابلسي[40] وعنه أخذ خلق منهم الوليد بن بكر بن مخلد الأندلسي، ومحمد بن عبد الله بن عبد البر[41]، وابن زكرون، توفي صالح هذا بطرابلس، وقبره بالساحل بجانب قبر أبيه[42].

5 ـ سعيد بن عثمان التجيبي الأغناقي، سمع يونس بن عبد الأعلى، وأحمد بن عبد الله العجلي وغيرهما، روى عنه أحمد بن سعيد بن حزم الصدفي، ووهب بن مسرة وغيرهما توفي بالأندلس سنة 305 هـ[43].

6 ـ سعيد بن إسحاق الكلبي أبو عثمان، كان متعبداً ثقة صالحاً، سمع من سحنون وابنه محمد وابن عبد الحكم وغيرهم، توفي بقصر الطوب سنة 295 هـ[44].

7 ـ عثمان بن حديد الالبيري أبو سعيد، سمع محمد بن أحمد العتبي بالأندلس ونحوه، ورحل فسمع يونس بن عبد الأعلى، ومحمد بن عبد الحكم، ومات بالأندلس سنة 322 هـ[45].

عائلتـــه:

لا نكاد نعرف شيئاً عن عائلة العجلي، إذا استثنينا ابنه صالحاً الذي مر

---

(39) انظر ترجمته في الديباج ص 244 وانظر أيضاً التعليق رقم 22 من هذه الدراسة.
(40) معجم البلدان 217/1.
(41) ترتيب المدارك 118/5، 119 وبغية الملتمس 79/1، 80.
(42) تاريخ بغداد 215/2.
(43) ذكره الذهبي في تذكرة الحفاظ 560/2. وانظر ترجمته في جذوة المقتبس 358/1.
(44) ذكره الذهبي في تذكرة الحفاظ 560/2. انظر ترجمته في ترتيب المدارك 409/4.
(45) ذكره الذهبي في تذكرة الحفاظ 560/2. انظر ترجمته في بغية الملتمس 398/2.

الحديث عنه، وقد ذكر صاحب معجم البلدان[46] له ابنين آخرين هما: عبد اللّه[47] ويوسف، وقال إنهما ولدا بطرابلس ونسبا إليها، وقد تكلمنا عن والده في أول البحث.

وقد وجدت في أحد أسانيد القاضي في الشفاء «علي بن أحمد العجلي» فلعله ابن صاحب هذه الدراسة، لكن علي القارىء ـ شارح الشفا ـ قال: لم يعرف[48] وبالجملة فإن بيت العجلي بيت علم ولا شك، كما قال ياقوت[49].

آثـــاره:

للعجلي تصانيف مفيدة، إذ أن الرجل عالم بالحديث ورجاله، قال عنه تلميذه الوليد: وهو (أي أحمد العجلي) كثير الحديث، إلا أن حديثه وتصانيفه وأخباره بالمغرب، وحديثه بمصر عزيز، وكذلك الشام والعراق، لبعد المسافة 1 هـ[50].

وقد ذكر لنا مترجموه ـ على قلتهم ـ اثنين من مصنفاته في علم الرجال هما:

1 ـ كتاب تاريخ الثقات[51]. وهو أقدم كتاب ـ فيما أعلم ـ في هذا الفن، أعني التصانيف الخاصة بالثقات فقط، إذ أن كتب الثقات المشهورة ثلاثة: هذا

---

(46) ج 217/1.

(47) وقد ترجم لعبد اللّه هذا صاحب نفحات النسرين ص 67 نقلاً عن معجم البلدان.

(48) انظر نسيم الرياض ج 472/3.

(49) معجم البلدان 217/2.

(50) تاريخ بغداد 215/2.

(51) ذكر العجلي في هذا الكتاب أسماء الثقات غير مرتبة، فجاء الهيثمي ورتبه، ولم يكتب لكتاب العجلي نفسه ـ فيما نعلم ـ الوصول إلينا، لكن ترتيب الهيثمي وصل، وهو الذي يعنيه الزركلي في الأعلام 156/1 بقوله: مخطوط باسطنبول، وقد طبع هذا الترتيب بدار الكتب العلمية (بيروت) بتحقيق الدكتور/ عبد المعطي أمين قلعجي. انظر كشف الظنون 522/1 ومعجم المؤلفين 294/1 وأصول التخريج ودراسة الأسانيد للدكتور الطحان ص 199 وتاريخ أسماء الثقات لابن شاهين المقدمة ص 19 و 20 ومرآة الجنان 173/2.

الكتاب، أعني ثقات العجلي، وكتاب ابن حبّان[52]، وكتاب ابن شاهين[53].

وقد وصف الذهبي كتاب العجلي هذا بأنه كتاب مفيد، يدل على سعة حفظه[45].

2 ـ الجرح والتعديل[55]، وهو كتاب في جرح وتعديل رواة الحديث النبوي، ولم يصل إلينا هذا الكتاب، وكان قد حدث به ابنه صالح[56]، ونقل عنه من ألف بعده في هذا العلم.

وفاتـــه:

توفي أحمد بن عبد الله بن صالح العجلي في طرابلس الغرب سنة 261. ودفن بها على الساحل، وقد دفن بجانبه من بعده ابنه صالح كما بينا، فرحمهما الله رحمة واسعة وجزاهما خيراً عما خدما به السنة النبوية.

خاتمـــة

وبعد فقد قمت بما استطعت نحو عالم من طراز فريد آوته حياً وميتاً هذه التربة الطيبة، أعني طرابلس، ولا أدّعي أني أتيت بجديد، فهذا ما لم يخطر لي ببال، ولكني أحسب أني نبهت بهذه الدراسة، التي لم أسبق إليها فيما أعلم،

---

(52) محمد بن حبان البستي المتوفى 354 هـ. صاحب كتاب الصحيح، والكتاب الذي نتحدث عنه الآن هو الكتاب الذي يعرف بثقات ابن حبان وقد طبع قديماً في الهند. وقد رتبه الهيثمي، وحقق هذا الترتيب الدكتور/ عبد المعطي أمين قلعجي.

(53) عمر بن أحمد بن عثمان المعروف بابن شاهين، تصانيفه كثيرة، توفي سنة 385 هـ. وكتابه الذي نتحدث عنه هنا هو تاريخ أسماء الثقات، وقد طبع بدار الكتب العلمية (بيروت) بتحقيق الدكتور عبد المعطي قلعجي أيضاً.

(54) الرسالة المستطرفة ص 147.

(55) انظر طبقات الحفاظ ص 246 وكشف الظنون 582/1.

(56) نقل في تاريخ بغداد 215/2 عن ابنه صالح أنه قال: توفي أبي بعد الستين ومائتين. ولكن اتفق مترجموع على أنه توفي في التاريخ الذي أثبتناه.

الباحثين من أبناء هذا البلد وغيره من الأقطار الإسلامية إلى أهمية البحث والتنقيب عن حياة هذا العالم وعن كتبه، ومن يدري لعل الأيام تفاجئنا بوجود مصنفاته هنا أو هناك، فرجل له منزلة البخاري وابن معين جدير بأن يعتنى بدراسته. وإني لأعلم جيداً أنه لا يعرف منزلته إلا من يعرف أهمية علم الحديث ورجاله، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

مصادر البحث

الأعلام للزركلي دار العلم للملايين ـ بيروت. الطبعة الخامسة 1980 م.

الإكراه في الشريعة الإسلامية للدكتور/ محمد أبو صفية. مطابع الرشيد المدينة المنورة 1982 م.

أعلام ليبيا للشيخ الطاهر الزاوي. مكتبة الفرجاني ـ طرابلس. الطبعة الثانية 1971 م.

بغية الملتمس للضبي المكتب التجاري ـ بيروت ـ تصوير لطبعة مجريط.

تاريخ ابن خلدون مؤسسة جمال للطباعة والنشر ـ بيروت , 1979 م.

تاريخ ابن معين نشر المركز العلمي بمكة المكرمة.

تاريخ أسماء الثقات لابن شاهين تحقيق د. عبد المعطي أمين قلعجي. دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ 1986 م.

تاريخ بغداد للخطيب البغدادي طبعة القاهرة 1931 م.

تاريخ الطبري مكتبة خياط ـ بيروت.

تاريخ ليبيا الإسلامي لبرغوثي طبعة جامعة طرابلس.

ترتيب المدارك للقاضي عياض تحقيق جماعة من العلماء طبعة وزارة الأوقاف المغربية.

تذكرة الحفاظ للذهبي الطبعة الأولى ـ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

تهذيب التهذيب لابن حجر دار صادر بيروت (تصوير للطبعة الأولى بحيدر آباد الدكن 1325 هـ).

جذوة المقتبس للحميدي تحقيق أبو الفضل ابراهيم. دار الكتاب اللبناني الطبعة الثانية 1983 م.

الجرح والتعديل للرازي تصوير دار الكتب العلمية للطبعة الأولى بالهند 1952 م.

الحلل السندسية للوزير السراج تحقيق الدكتور الهيلة. دار الغرب الإسلامي ـ بيروت.

الديباج المذهب لابن فرحون تحقيق الدكتور محمد الأحمدي أبو النور. دار التراث بالقاهرة والمكتبة العتيقة بتونس.

الرسالة المستطرفة للكتاني دار البشائر الإسلامية ـ بيروت الطبعة الرابعة 1986 م.

شذرات الذهب لابن العماد الحنبلي دار الآفاق الجديدة ـ بيروت.

صحيح مسلم بشرح النووي طبعة الشعب ـ القاهرة.
صحيح مسلم بشرح الأبي مطبعة السعادة القاهرة الطبعة الأولى 1328 هـ.
طبقات الحفاظ للسيوطي ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ الطبعة الأولى 1983 م.
العبر في خبر من غبر للذهبي تحقيق فؤاد السيد طبعة الكويت 1961 م.
كشف الظنون لحاجي خليفة تصوير مكتبة المثنى ببغداد للطبعة العثمانية.
المختصر في أخبار البشر لأبي الفداء. دار المعرفة ـ بيروت.
مرآة الجنان لليافعي. حيدر آباد الدكن ـ الطبعة الأولى 1339 هـ.
معجم البلدان لياقوت الحموي. دار صادر ـ بيروت 1979 م.
معرفة طبقات القراء للذهبي تحقيق بشار معروف وآخرون «مؤسسة الرسالة ـ بيروت ـ الطبعة الأولى 1984 م.
معجم المؤلفين لرضا كحالة. مكتبة المثنى. بغداد دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.
المنهل العذب لأحمد النائب مكتبة الفرجاني ـ طرابلس.
نسيم الرياض في شرح شفا القاضي عياض للشهاب الخفاجي وعلي القاري (بهامشه) المكتبة السلفية بالمدينة المنورة.
النشاط الثقافي في ليبيا للدكتور أحمد مختار عمر منشورات جامعة طرابلس.
نفحات النسرين، لأحمد النائب الأنصاري تحقيق علي مصطفى المصراتي ـ المكتب التجاري ـ بيروت 1963 م.
الوافي بالوفيات للصفدي نشر المعهد الألماني للأبحاث الشرقية. طبعة دار صادر ـ بيروت.

ابن النفيس

طبيب رائد وناقد للطب القديم(*)

الدكتور: عبد الكريم أبو شويرب
أستاذ مساعد. قسم الأطفال. كلية الطب
جامعة الفاتح للعلوم الطبية. الجماهيرية العظمى

أعتقد أنه قبل أن أبدأ في إلقاء بحثي لا بد أن أشيد بالمبادرة الطبية التي سنتها المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (أسيسكو) وذلك على درب إحياء التراث الطبي العربي الإسلامي وتشجيع البحث والتنقيب فيه، ولا بد أن أثني على اختيار موضوع الاحتفاء بمناسبة مرور سبع مائة سنة على وفاة الطبيب المسلم ابن النفيس وأنها لبادرة جيدة أن نرى الاحتفاء بطبيب مسلم مشرقي يقام في بلد مسلم مغربي نرجو أن تكون هذه فاتحة لنرى أمثالها في المستقبل كأن نرى الاحتفاء بابن الجزار أو الزهراوي أو ابن رشد في بغداد أو دمشق أو نرى احتفاء بالرازي أو ابن سينا أو عبد اللطيف البغدادي أو ابن بطلان في طرابلس أو القيروان أو طنجة من بلاد المغرب، وهذا ولا شك مما يربط مشرق هذا الوطن بمغربه ويقوي جذوره وتراثه المشترك ومما يزيد دعم ونشر هذا التراث الإنساني المجيد.

(*) (ألقي هذا البحث في ندوة «الاحتفاء بمرور سبع مائة سنة على وفاة الطبيب المسلم ابن النفيس» الرباط 1988/7/3م.

وبالنسبة للطبيب المسلم ابن النفيس لقد لاحظنا أننا بعد كل بضع سنوات نكتشف شيئاً جديداً لابن النفيس، وذلك نتيجة القراءات المتأنية الجديدة لمخطوطاته وتفسيرها حسب منطق ونظريات العلم الحديث.. وبعد اكتشاف دور ابن النفيس في وصف الدورة الدموية الصغرى وأنه أول من وصفها الوصف العلمي الحقيقي نجد الآن الكثير من المعاهد العلمية وكليات الطب تقبل هذا الاكتشاف وتقره ويسجل ضمن مقرراتها الدراسية الجامعية. كما نجد اسم ابن النفيس يأخذ مكانه مع العباقرة والعلماء والمكتشفين في العالم.

ترجمة حياة ابن النفيس:

علاء الدين أبو العلاء علي بن أبي الحزم القرشي الدمشقي[1]، طبيب عالم ومتضلع في شتى الفنون الإسلامية، ذو ثقافة واسعة، كان بالاضافة لتخصصه في الطب محدثاً وفقيهاً مرموقاً، ولغوياً وفيلسوفاً مطلعاً.

ولد بدمشق سنة 607هـ/1210م بقرية قرش (القرشية) وإليها ينسب، وتعلم بدمشق حيث قضى شبابه طالباً مجداً ثم درس الطب بها على مهذب الدين المعروف بالدخوار (متوفى سنة 628هـ/ 1230م) أحد تلامذته ابن التلميذ الذي تخرج على يديه الكثير من طلاب العلم حيث هاجر بعضهم من بغداد إلى دمشق.

وبالاضافة إلى الطب درس ابن النفيس النحو والمنطق وعلوم الدين وانتقل بعد ذلك إلى القاهرة حيث أسند إليه منصب الطبيب الرئيس لمصر وهو منصب مهم جداً قبل أن يصبح الطبيب الشخصي للسلطان بيبرس الأول.

ويفترض أنه عمل في المستشفى الناصري حيث قام بالتدريس للعديد من طلبة الطب كان أشهرهم ابن القف الذي ألف فيما بعد كتاباً مشهوراً في الجراحة.

كما ألقى دروساً في مدرسة المسرورية، وكان من بين طلابه أبو حيان

(1) العمري/ ابن فضل الله: مسالك الأبصار في أخبار ملوك الأمصار (مخطوط) ص 225.

الغرناطي الذي أخذ عنه علم المنطق وامتدح طريقته في التدريس، كما أطرى اللغوي ابن النحاس الذي عاصره أسلوبه في تعليم النحو.

واجتمعت له ثروة وبنى بها لنفسه منزلاً فخماً في القاهرة وتوفي بها سنة 687هـ/1288م عن عمر يناهز الثمانين عاماً واهباً داره وثروته وكتبه للمستشفى المنصوري الذي أسسه السلطان قلاوون والذي انتهى بناؤه في 683هـ/1284م(2).

كان ابن النفيس مشهوراً بطريقته الخاصة في العلاج، فكان لا يغير من نهجه المعتاد، وكان لا ينصح قط بعلاج إذا كانت الحمية كافية، ولم يعرف دواء مركبا إذا كان بإمكانه استعمال عقار بسيط.

وكان نشاط ابن النفيس في مجال الأدب مكثفاً واسعاً، وبالرغم من أنه كان ناقداً دقيق الملاحظة، إلا أنه كان مستقل التفكير واسع المعرفة.

وقد عاش ابن النفيس حياته كلها من أجل مهنته. وكان غزير الإنتاج منصرفاً كلية لعلمِهِ وبحوثه. حتى أنه انصرف عن مباهج الحياة ومتطلباتها. وقد عزف عن الزواج حتى لا يشغل عن العلم. وجعل جل اهتمامه جمع الكتب والقراءة والكتابة وقد ترك تراثاً علمياً ضخماً ومنوّعاً في فروع العلم الطبية والفقهية.

ويروى أنه في مرضه الذي توفي منه قد نصحه طبيبه بتناول قليل من النبيذ. لكن ابن النفيس رفض ذلك قائلاً: «لا أريد أن ألقى الله وفي بطني شيء من الخمر»، ولا شك ان هذا الموقف يدلنا على مدى عمق إيمان هذا العلامة وتمسكه بالدين الحنيف.

أهم اكتشافات ابن النفيس:

إن أهم ابداعات ابن النفيس في حقل الطب تتمثل في نظريته حول الدورة الدموية الصغرى أو الدورة الرئوية للدم الذي ينطلق من البطين الأيمن عبر

(2) غليونجي/بول: ابن النفيس، سلسلة أعلام العرب. ص 212.
(3) ابن النفيس/علاء الدين: شرح تشريح القانون (مخطوط).

الشريان الرئوي إلى الرئة ثم يعود إلى البطين الأيسر للقلب عبر الوريد الرئوي.

وبهذه النظرية التي تناقض بوضوح الأفكار التي نشرها جالينوس وابن سينا زرع ابن النفيس البذور الأولى لاكتشافات (وليم هارفي)، إلا أنه انتهى إلى ذلك بالفكر المجرد بعكس هارفي الذي توصل إلى اكتشافه عن طريق التجربة، وصاغ عليه نظريته، غير أن هذه النظرية العجيبة أغفلت تماماً، ربما بسبب طبيعتها غير المألوفة من قبل الكتاب العرب اللاحقين باستثناء ناقد مجهول لكتاب القانون في الطب أيّـد ثقـافـة ابن النفيس فيما ذهب إليه في نظريته.

أهم مؤلفاته:

1 - الكتاب الشامل في الطب.
2 - المهذب في الكحل (في أمراض العيون)(*).
3 - شرح تشريح القانون(**).
4 - الرسالة الكاملية (وغيرها من الرسائل).
5 - الموجز في الطب.
6 - شرح القانون لابن سينا.
7 - شرح فصول أبقراط.
8 - بغية الطالبين وحجة المتطببين.
9 - كتاب النبات في الأدوية المفردة.
10 - شرح مسائل حنين بن إسحاق.
11 - رسالة في أوجاع البطن.
12 - كتاب الشافي.

لقد شرح ابن النفيس كتاب القانون في الطب في عشرين مجلداً شرحاً وافياً مستفيضاً وذلك للمتعمقين والعلماء والباحثين كما أوجز هذا الكتاب في أربعة

(*) وقد قام الدكتور ظافر رجائي بتحقيق هذا المخطوط، وطبع بإشراف منظمة الايسكو 1988م.
(**) كما قام الدكتور سلمان قطاية بتحقيق هذا المخطوط ونشره 1988م.

مجلدات بدل خمسة وهذا العمل هو أشبه ما نسميه اليوم بالملخصات المشهورة ويقول: قصدنا في هذا الكتاب أن نشرح القانون مع الايجاز والافصاح وأن نبين كل الصحيح إلا الرث الشاذ وهذا العمل يكاد يكون كياناً مستقلاً عن الأصل لما يحويه من أفكار أصيلة ونظريات وآراء لابن النفيس. فهل نسبه لأستاذه لمجرد الاعتراف بالحق الأدبي أم ليسهل قبوله وتداوله بين طلبة الطب؟

وفعلاً لقد انتشر استعمال الموجز انتشاراً كبيراً ونسخت منه مئات النسخ في العالم بل تعدى الأمر إلى ظهور شروح وتفصيلات له. وأشهر هذه الشروح: «شرح تفسير ابن عوض الكرماني» (توفي سنة 849هـ/1449م) المسمى «شرح الموجز لابن النفيس» ومن الشروح أيضاً: الموجز وحلّ الموجز والمغني وغيره. وترجم الموجز إلى التركية والعبرية أيضاً. وهذا يدل على تعمق في العلم وريادة في مجال الطب وطبعاً هو ابن النفيس القائل: لو لم أعلم ان تصانيفي تبقى بعدي عشرة آلاف سنة ما وضعتها»[4].

والحقيقة أن لابن النفيس مآثر أخرى وإضافات ونظريات علمية ربما كشف عنها الزمن تدريجياً وبالقراءات المتأنية لتصانيفه ورسائله.

ولكن ما أود طرحه الآن هو ابن النفيس الناقد المصحح لمن سبقه من علماء وأطباء، وثانياً ابن النفيس: المتجرىء والمتجاسر بإعلان الخطأ حتى لو كان ذلك صادراً من أبقراط وجالينوس، وثالثاً: أن ابن النفيس رغم هذا النقد والتطاول وشدة الثقة بالنفس فهو يحترم أساتذته ويقدر رأي زملائه ويُعَدُّ مثالاً لتطبيق الآداب الطبية وأصول هذه المعرفة.

فبالنسبة لابن النفيس الناقد المصحح يتضح ذلك من قراءة كتاباته وآرائه وهو القائل في مقدمة شرح التشريح: «إننا نعتمد في تعريف منافع الأعضاء على ما يقتضيه النظر المحقق والبحث المستقيم ولا علينا وافق ذلك رأي من تقدمنا أو خالفه»[5].

---

(4) مرجع سابق رقم1 .

(5) مرجع سابق رقم 3.

ولنقرأ ما يقول ابن النفيس (أيضاً من كتاب شرح التشريح) وهو ينتقد ويصحح نظرية وجود ثقب بين بطين القلب وهو الأمر الذي كان معروفاً قبله، يقول: «وإذا لبث الدم في هذا التجويف (البطين الأيمن) فلا بد من نفوذه إلى التجويف الأيسر حيث مولد الروح (وطبعاً يقصد بالروح هنا الدم النقي الذي تشبع بالأكسجين وحقيقة أن الأكسجين هو روح الدم)(*) ولكن ليس بينهما منفذ فإن جرم القلب هناك سميك ليس فيه منفذ ظاهر كما ظنه جماعة ولا منفذ غير ظاهر يصلح لنفوذ هذا الدم كما ظنه جالينوس، فإن مسام القلب هناك مستحصنة وجرمه غليظ»[6].

وبهذا الشكل المهذب ينتقد ابن النفيس الخطأ العلمي ويقدم طرحه ونظريته الجديدة والتي تأكد منها بعد المشاهدة الملموسة والمنطق العلمي ثم لنرى كيف يصحح «ابن سينا الذي قال بأن في القلب ثلاثة بطون[7]: يقول ابن النفيس «قوله وفيه ثلاثة بطون، وهذا كلام لا يصح فإن القلب له بطنان فقط أحدهما مملوء من الدم وهو الأيمن والآخر مملوء من الروح وهو الأيسر ولا منفذ بمن هذين البطنين البتة، والتشريح يكذب ما قالوه»[8].

وفي وصف الشريان التاجي/ الاكليلي ونفي أن القلب يتغذى من الدم الذي بداخله يقول: «قوله ليكون له مستودع غذاء يتغذى به وجعله الدم الذي في البطين الأيمن منه يتغذى القلب لا يصح البتة فإن غذاء القلب إنما هو من الدم المار فيه من العروق المارة في جرمه»[9].

مرة أخرى نفى الخطأ العلمي وطرح مشاهدة منطقية حقيقية، وهكذا فهو

(*) هذا تفسير مجازي لكلمة روح ليس له علاقة بالروح النفسي وابن النفيس يستدرك كلامه ويقول: والأرواح لا نعني بها النفس كما يراد بها في الكتب الإلهية بل جسماً لطيفاً مجازياً فيتكون من لطافة الاخلاط.. الخ (الموجز في القانون).

(6) مرجع سابق رقم 3.

(7) ابن سينا: القانون في الطب (طبعة بولاق) الكتاب الثالث/المقالة الأولى ص 261.

(8) مرجع سابق رقم 3.

(9) مرجع سابق رقم 3.

في كل مواقع النقد والرفض والتصويب يستعمل هذه الجمل: هذا لا يصح، أو هذا باطل، أو لا يجوز وغيرها، في كل مرة يبرز الدليل والمشاهدة الملموسة أو المنطقية لطرحه أو نظريته.

ونأتي الآن لابن النفيس العالم المتطاول على عمالقة الطب مثل أبقراط، وجالينوس وابن سينا وغيرهم. لقد اقتنع ابن النفيس أن علوم الطب هي أفكار ونظريات متجددة متطورة، وأنه كلما سنحت للباحث الطبيب فرص أكثر في التشريح والتجربة والخبرة العلمية كلما ظهرت له آراء جديدة وكشفت له أخطاء من سبقه وكلما كان منطقياً سليماً أقرب إلى حقائق العلم يقول: «إن المتأخرين في الزمان أقدر على الإنتاج من السابقين لأنهم يستعينون من خبرات السابقين»[10].

بل إن ابن النفيس اقتنع أن آراء أبقراط وجالينوس هي آراء تجاوزها الزمن وأنها تقيد الباحث وتحد من فهمه لأعضاء الإنسان ووظائفها، واقتنع أن بعض هذه الآراء خطأ وجب التنويه عنه وتصحيحه كلما كانت المناسبة مواتية لذلك. وابن النفيس أنكر صراحة ما لم تره عينه أو يقبله منطق العقل السليم وكان يعتمد على المشاهدة والخبرة في كل جملة يخططها رغم ما تميز به عصره من الإيمان الأعمى بآراء أبقراط وجالينوس وابن سينا الأمر الذي استمرَّ حتى أوائل عصر النهضة المعروفة.

وفي كتابيه شرح التشريح والموجز العديد من المقاطع والجمل التي يعترض فيها على الآراء الخطأ ويقول قال جالينوس أو أبقراط ويقول: وهو عندنا باطل.. الخ[11].

وأخيراً نأتي الآن لابن النفيس المثال الذي يحترم آداب الطب والمهنة الطبية عملاً بالحكمة القائلة «ان أعلى مراتب العلم هي آداب العلم» والحقيقة أنه وإن تطاول وتجرأ لتكذيب جالينوس أو ابن سينا فإن هذا يقتضيه التصويب والنقد وتصحيح المفاهيم والنظريات العلمية القديمة.

---

(10) ابن النفيس/علاء الدين: الموجز في الطب (مخطوط).
(11) مرجع سابق: رقم 10.

لم نعلم أن ابن النفيس استعمل علمه للتقرب إلى حاكم، أو استغله للنيل من إنسان أو سخر فيما لا يرضاه الضمير أو آداب الطب.

وابن النفيس يعيش على نسخ المخطوطات وبيعها وعرف عنه أنه ينسخ كل سنة كتباً معينة من كتبه ويبيعها، وهذا أمر يتطلب الصبر والجهد والسهر. وابن النفيس تبرع بكل مخطوطاته وأمواله للبيمارستان أي المستشفى الذي يعمل به بمصر[12].

وخلال ذكر جالينوس يقول الفاضل جالينوس أو الفاضلين ويعني أبقراط وجالينوس ويقول الرئيس ابن سينا، كما أنه يجد مبررات لأخطاء جالينوس وذلك زيادة في الاحترام إذ يعزو الخطأ إلى هفوات النساخ في مكان آخر يقول: «إن الفاضل جالينوس لم يتحقق من هذا بالمشاهدة»[13].

وأختتم كلمتي بقصة طريفة حدثت لابن النفيس وقد تصادف أي منا خلال أية ساعة من نهاره فقد اشتكى إليه أحد أصحابه من ألم بيده فقال ابن النفيس وأنا أيضاً أشكو من ألم بيدي. وقال الصديق: فبأي شيء أداويه، فرد ابن النفيس: «والله ما أعرف بأي شيء تداويه،ولم يزد على ذلك أي شيء»[14]. وهذا والله عين الصواب فهو لم يصف أي دواء مسكن أو غير نافع وإلا كان قد استعمله لنفسه فأنعم به من طبيب شريف نزيه مخلص لمهنته. والسلام.

---

(12) مرجع سابق رقم 2.
(13) مرجع سابق رقم 3.
(14) مرجع سابق رقم 2 ص 110.

مُرَاجَعَةُ الكُتُب

جوانب من الواقع الأندلسي

في القرن الخامس الهجري

تأليف الدكتور: محمد بن عبود

صدر كتاب (جوانب من الواقع الأندلسي في القرن الخامس الهجري) في تطوان بالمغرب عام 1987 م تحت إشراف المعهد الجامعي للبحث العلمي بالرباط، وهو من تأليف الدكتور/ محمد بن عبود الأستاذ بالمعهد. وقد سبق للمؤلف أن نشر عام 1983 م كتاب (التاريخ السياسي والاجتماعي لإشبيلية في عهد دول الطوائف)، وهو الأطروحة التي تقدّم بها للحصول على درجة الدكتوراه من جامعة أدنبرة باسكتلندة عام 1978 م.

يشتمل كتاب (جوانب من الواقع الأندلسي في القرن الخامس الهجري) على مقدمة وعلى أربعة فصول سبق أن نشرت بلغات أجنبية في عدد من المجلات العلمية المتخصصة ثم ترجمت إلى اللغة العربية ونشرت الآن في هذا الكتاب، الذي يضمّ 280 صفحة من القطع المتوسط.

يدور الفصل الأول من الكتاب حول العصبية والعلاقات الاجتماعية في الأندلس في عهد دول الطوائف. وفيه يخلص المؤلف إلى أن المجتمع الأندلسي في القرن الخامس الهجري لم يتميز بالعصبية العرقية. ويلاحظ المؤلف غياب العصبية في كتابات المؤرخين المعاصرين لتلك الفترة، كابن حيان وعبدالله بن بلقّين، كما يرى بأن العلاقات بين ملوك الطوائف لم تقم على أساس عرقي. فعبدالله بن بلقّين أمير غرناطة

الصنهاجي قامت علاقاته ببقية ملوك الطوائف على أساس المصلحة لا على أساس العرق. ولم يكن للعصبية في رأي المؤلف - مكانة في فكر ابن حيان التاريخي ومنهجه، إذ كان ابن حيان مؤرخاً عقلانياً.

أما الفصل الثاني من الكتاب فيتناول الاتجاهات الاقتصادية في الأندلس في عهد دول الطوائف. وفيه حاول المؤلف معرفة طبيعة العلاقات الاقتصادية بين دول الطوائف وبين الممالك المسيحية في شمال أسبانيا مركّزاً على أثر الجزية التي فرضها الفونس السادس ملك قشتالة وليون على ممالك الطوائف، مما أضعفها سياسياً وعسكرياً. وبعد أن يستعرض المؤلف النشاطات الزراعية والصناعية والتجارية في عصر ممالك الطوائف يقرر بأن العصر الذي تلا فترة رخاء الأندلس على عهد بني أمية تميّز بتدن اقتصادي مستمر وتدريجي، نتيجة للبذخ والتبذير وسوء التخطيط، وفداحة الجزية المفروضة على عدد من ممالك الطوائف من قبل ملك قشتالة وليون. وعلى ذلك فإن هذه العوامل الاقتصادية هي التي تقدّم لنا أكثر من غيرها التفسير الأساسي لسقوط دول الطوائف المفاجىء، إذ كانت قوتها الاقتصادية قد وصلت إلى الحضيض عند استيلاء الفونس السادس على مدينة طليطلة عام 1085 م.

ويتناول المؤلف في الفصل الثالث من الكتاب الدور السياسي والاجتماعي لعلماء الأندلس وفقهائها في عهد دول الطوائف. وفيه يحاول أن يحدّد الموقف السياسي لهؤلاء العلماء من ملوك الطوائف، وتحوله من مواقف فردية إلى موقف موحّد معاد لهؤلاء الملوك بعد تفاقم خطر الفونس السادس وتهديده المباشر لممالكهم، وبعد ظهور المرابطين ونجاحهم في درء الخطر النصراني، وفي توحيد الأندلس والمغرب في إطار شرعي.

ويرى المؤلف أن دور العلماء والفقهاء كان دوراً حاسماً في مواجهة حركة الاسترداد - الإسبانية، فهم الذين كانوا من وراء الاستنصار بالعاهل المرابطي يوسف بن تاشفين، كما شارك عدد منهم واستشهد - في وقعة الزلّاقة، ثم أنهم هم الذين افتوا للملك المرابطي بشرعية خلع ملوك الطوائف وتوحيد ممالكهم بعد تقصيرهم في الدفاع عن رعاياهم.

إننا لا نتفق مع المؤلف في قوله بأن الصمت طبع موقف العلماء خلال عهد الطوائف (ص 170)، فهذا القول لا ينطبق بحال على المواقف المعادية لملوك الطوائف، وهي المواقف التي تبناها أعلام أندلسيون كأبي الوليد الباجي، وابن حزم القرطبي، وابن إسحق الالبيري. كما إننا لا نشاطر المؤلف قوله (ص 172) بأن نجاح المذهب المالكي وتطبيقه على عهد الطوائف من الأسباب الرئيسية التي دفعت يوسف بن تاشفين إلى اختيار المذهب المالكي واتخاذه

مذهباً رسمياً إثر ضمّ الأندلس للمغرب. فالدولة المرابطية قامت أساساً على المذهب المالكي الذي رسّخه بين قبائل المرابطين في المغرب المصلح الفقيه عبد الله بن ياسين.

وفي الفصل الرابع من الكتاب يتحدث المؤلف عن التاريخ في الأندلس في عهد دول الطوائف، ويحلّل العوامل التي مكّنت التاريخ الأندلسيّ في القرن الخامس الهجري من بلوغ الأوج مستشهداً بكتاب «التبيان» لعبد الله بن بلقين آخر أمراء بني زيرى في غرناطة ومبرزاً خصائص الكتاب من دقة منهجية وتعمق، وتركيز على التاريخ لمملكة غرناطة دون إغفال الجوانب الاقتصادية والاجتماعية من هذا التاريخ.

وقد استوقفنا في هذا الفصل عبارة المؤلف التي يقول فيها أنه (لا نتوفّر حالياً على تآليف يعود تاريخها إلى القرون الوسطى في التاريخ الاقتصادي). والواقع أنه تتوفر للباحث في هذا المجال مصادر لا يستهان بها، وفي مقدمتها كتب الحسبة والفلاحة والجغرافيا. كما أن للمقريزي كتاب (إغاثة الأمة بكشف الغمة) وفيه يؤرخ لتاريخ مصر الاقتصادي من الفتح العربي إلى زمن المؤرخ، أي إلى القرن الخامس عشر الميلادي.

إن مأخذنا على الكتاب الأخطاء اللغوية وكذلك الأخطاء في كتابة أسماء عدد من الأعلام والمدن الأندلسية، ومن هذه الأخيرة على سبيل المثال: الفقيه ابن الأحسن السلجماسي لا ابن إسحان، والمؤرخ ابن الصيرفي لا ابن السيرفي، والقوط الغربيون لا الويزقوت، وقلمرية لا كومبر، ومرسية لا مورسية. كما ينبغي عند الاقتباس من مصدر عربي ككتاب (التبيان) الرجوع إلى الأصل العربي لا ترجمة النص المقتبس من لغة أجنبية إلى اللغة العربية.

ومع ذلك فإن البحوث الأربعة التي ضمّها الكتاب هي دراسات تتميّز بالتحليل والعمق لتاريخ فترة ممالك الطوائف في الأندلس، وستساهم دون شك في إثراء تفهمنا لتاريخ هذه الحقبة المهمة من حقب التاريخ الأندلسي، وبخاصة جوانبها الاجتماعية والاقتصادية والعلمية.

الدكتور أمين توفيق الطيبي
جامعة الفاتح : الجماهيرية العظمى

عصر الحروب الصليبية

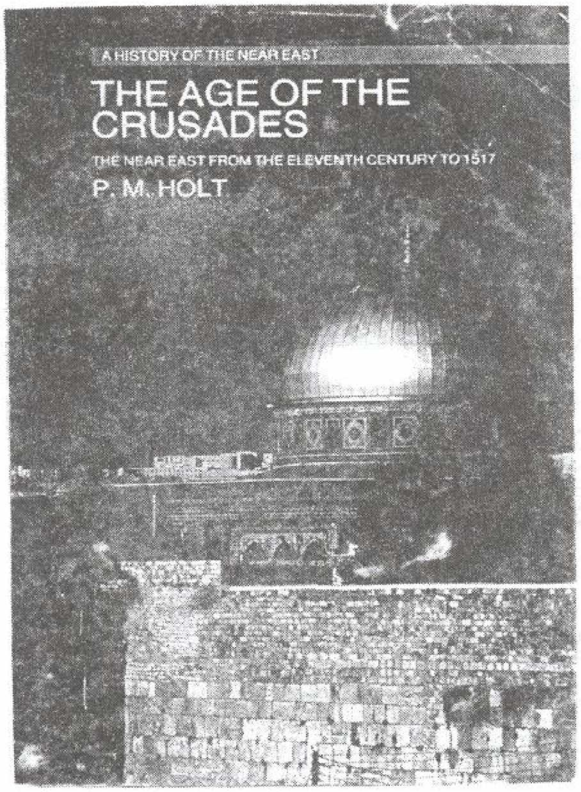
الشرق الأدنى من القرن الحادي عشر إلى عام 1517 م

P. M. Holt, The Age of the Crusudes, Longman- 1986

تأليف الأستاذ ب.م. هولت

صدر في الآونة الأخيرة (1986 م) عن دار لونجهان للنشر كتاب ممتع عنوانه (عصر الحروب الصليبية ـ الشرق الأدنى من القرن الحادي عشر إلى عام 1517 م) للأستاذ/ ب.م. هولت أستاذ تاريخ الشرقين الأدنى والأوسط بمعهد الدراسات الشرقية والإفريقية بجامعة لندن. ويجيء هذا الكتاب ضمن سلسلة من ستة كتب تصدر عن دار لونجهان، ويشرف على تحريرها الأستاذ هولت. وكتابه هو الكتاب الثاني في السلسلة التي بدأت بكتاب من تأليف هيوكنيدي عن تاريخ الشرق الأدنى من ظهور الإسلام إلى القرن الحادي عشر.

يقول المؤلف ب.م. هولت في مقدمة كتابه (عصر الحروب الصليبية) «إن الكتاب يستهدف أن يقدّم للطالب والقارىء العامّ عرضا للتاريخ السياسي لبلدان شرقي البحر المتوسط من بداية الحروب الصليبية ـ في نهاية القرن الحادي عشر الميلادي ـ إلى بداية الفتح العثماني لبلاد الشام ومصر عام 1517-6 م. ومع أن كتباً كثيرة قد أُلّفت عن بعض جوانب هذه الفترة ـ وبخاصة الحروب الصليبية ـ فإن جوانب أخرى ظلّت غامضة. فلا يوجد في اللغة الإنكليزية ـ مثلاً ـ بحث حديث شامل عن سلطنة المماليك، مع أن المماليك كانوا القوة الكبرى في شرقي البحر المتوسط لمدة قرنين أو أكثر من الزمن». ويضيف المؤلف بأنه يأمل «في



أن يكون الكتاب مدخلاً لتاريخ فترة شيقة ـ فهي كذلك بالنسبة لتاريخ أوروبا في العصر الوسيط، حيث واجه الحكام الكثير من المشاكل السياسية والإدارية التي واجهها الحكام في الشرق الأدنى، كما إنها كذلك تهمّ الباحث في تاريخ الشرق الأدنى الحديث الذي ورث سكانه ماضي هذه المنطقة».

إن الكتاب ـ وهو يضمّ 250 صفحة من القطع المتوسط ـ يشتمل على واحد وعشرين فصلاً، فضلاً عن ستة جداول بالأسر الحاكمة وأربع خرائط، وثبت واف بالمصادر والمراجع، وجامع مفردات، وفهارس بالأعلام والأماكن التي ورد ذكرها في الكتاب. ومن بين الفصول الممتعة في الكتاب الفصل الأول الذي يتناول فيه المؤلف الوضع في الشرق الأدنى عشية قيام الحروب الصليبية. والفصلان السادس والسابع، وفيهما يتحدث عن نور الدين محمود زنكي وصلاح الدين الأيوبي، والفصل الحادي عشر، الذي يتحدث فيه عن فترة حكم السلطان المملوكي الظاهر بيبرس، والفصل الثاني عشر، وفيه يتحدث عن قيام أسرة قلاون ونهاية الوجود الصليبي في بلاد الشام. وفضلاً عن ذلك، فإن في الكتاب فصلين مهمّين تناول فيهما المؤلف ـ بشيء من التفصيل ـ نظم الحكم السائدة في عهود الزنكيين والأيوبيين والمماليك، كما خصص فصلاً تحدث فيه عن العلاقات التجارية والدبلوماسية لدولة المماليك. كما أوجز المؤلف في الفصل السادس عشر ـ وبشكل منسق مفيد ـ تاريخ العلاقات بين مصر وبلاد النوبة جنوبيها، من الفتح الإسلامي إلى أواخر القرن الرابع عشر للميلاد.

وفي خاتمة الكتاب، يؤكد المؤلف بأن المحور الرئيسي المميّز للفترة موضع الدرس ـ والتي امتدت لأكثر من أربعة قرون ـ هو اتجاه بلدان شرقي البحر المتوسط في طريق الوحدة وتدعيمها، على يد حكومة مركزية إسلامية واحدة، بعد أن كان التجزؤ والفرقة يسودان تلك البلدان قبيل قيام الحروب الصليبية.

وقد أصاب المؤلف إذ ذكر بأن الدعوة إلى

الجهاد ضد الغزاة الصليبيين لم تسمع إلا بعد وصول الصليبيين ببضع سنوات، ولم تصدر تلك الدعوة من مجالس الحكام، بل صدرت عن محافل العلماء والفقهاء. فالفقيه السلمي ـ المدرس في الجامع الأموي بدمشق ـ قرأ على مستمعيه في الجامع الأموي كتاباً ألّفه في وجوب الجهاد والحض عليه، وفيه أبدى وجهة نظره في أن قدوم الفرنجة إلى أرض الإسلام لم يقتصر على بلاد الشام، بل شمل كذلك كلاً من جزيرة صقلية والأندلس الإسلاميتين، حيث بدأت الهجمة الصليبية بعد أن علم الإفرنج بضعف ذينك البلدين نتيجة للفرقة والانقسامات السائدة فيهما، وكذلك كان الحال في بلاد الشام، مما أغرى الصليبيين بغزوها.

وفي الفصلين اللذين عقدهما المؤلف لدراسة النظم السائدة في مصر وبلاد الشام على عهد الزنكيين والأيوبيين والمماليك، تحدّث ـ في جملة ما تحدّث عنه ـ عن الإقطاع، والعناصر التي كان يتكوّن منها الجند، ودواوين الرسائل والاستيفاء والإشراف والعرض. كما تحدث عن انتشار المدارس على عهد نور الدين محمود زنكي الذي أنشأ كذلك دار ـ الحديث المعروفة باسمه ودار العدل، وكان يجلس فيها بنفسه يومين في الأسبوع للنظر في المظالم، وانتشرت الطرق الصوفية ورباطاتها وزواياها، وفي مقدمتها السهروردية والرفاعية والقادرية. كما تحدث المؤلف عن القضاء والحسبة، فذكر أن وظيفة المحتسب أخذها الصليبيون من المسلمين، فكان في الإمارات الصليبية على الساحل محتسب من الإفرنج يتولّى الإشراف على الأسواق.

إن كتاب (عصر الحروب الصليبية) للأستاذ هولت كتاب مفيد لطلبة الجامعات الذين يدرسون تاريخ مصر وبلاد الشام في فترة القرون الأربعة التي سبقت مجيء الأتراك العثمانيين عام 1517 م. والكتاب يركّز على التاريخ للدول الإسلامية وحكامها في المقام الأول، دون التوسع في الحديث عن الإمارات الصليبية. ومن مزايا الكتاب أن مؤلفه يعتمد اعتماداً كبيراً على المصادر العربية الأصلية، كابن الأثير، وأبي الفداء، وابن القلانسي، والعماد الأصفهاني، وابن واصل، وأبي شامة، وأسامة بن منقذ، والمقريزي، وهو يحلّل ويفسّر مادة هذه المصادر التاريخية ويقيّمها ويقتبس فقرات عديدة منها تولّى اختيارها وترجمتها بنفسه إلى اللغة الإنكليزية.

الدكتور أمين توفيق الطيبي
جامعة الفاتح الجماهيرية العظمى

المؤتمرات الإسلامية

تأليف: مارتن كريمر

عرض الدكتور: عبدالله الأشعل ـ منظمة المؤتمر الإسلامي. جدة

الكتاب الذي نعرض له محاولة غاب عنا نحن الباحثين المسلمين أن نقوم بها ونحن أولى بها من غيرنا. والمحاولة تتعلق بتقديم أول دراسة وثائقية عن فكرة المؤتمرات الإسلامية وتطورها والمؤتمرات التي عقدت بالفعل، ثم تقويم هذه الظاهرة في النهاية.

أما الكاتب فهو مارتن كريمر، باحث يهودي في مركز ديّان لدراسات الشرق الأوسط وإفريقيا بجامعة تل أبيب، وكتابه في الأصل هو رسالة الدكتوراة التي أعدها تحت إشراف برنارد لويس وانتهى منها قبل أسابيع من وفاة لويس، بجامعة برنستون بأمريكا.

ولعل موضوع الكتاب، وشخصية الكاتب، والجهات المختلفة التي مولت بحثه هذا، لا بد وأن تثير لدى القارىء تساؤلاً مبدئياً وهو: ماذا استهدف المؤلف من كتابه خاصة بعد أن تجاوز الاستفادة به بكونه رسالة علمية، وانطلق به إلى القراء في كل مكان؟

لم يقدم الكاتب إجابة صريحة في المقدمة، ولكن الإجابة واضحة في صلب الكتاب وفي أفكار الباحث التي أراد أن يدسها ضمن تحليلاته كما يدس السم في الدسم. فقد أشار في المقدمة إلى أنه لا توجد محاولة متماسكة لدراسة المؤتمرات الإسلامية، وتقييمها ووزن آثارها، وإن محاولات كبار المستشرقين أمثال ماسينيون وجيب كانت

موجزة وغير وافية أو شافية. ومن الواضح أنه أراد بهذا الكتاب أن يقدم محاولة شافية متماسكة، وفي الحق أنه نجح في ذلك إلى حد بعيد، لكن الغرض الآخر الذي لم يعلنه وساعده على تحقيقه، قصور الدراسات العربية والإسلامية في هذا الباب، وتضارب مناهج دراسة التاريخ الإسلامي، وغموض الكثير من أحداثه الكبرى، فهو مرتبط أشد الارتباط بالدافع الذي نظنه وراء اختيار موضوعه، وهو أنه جاء ضمن الجهود الغربية بوجه عام لدراسة ظاهرة الصحوة الإسلامية التي اهتم بها الغرب اهتماماً لا يقل عن اهتمام العالم الإسلامي نفسه إن لم يزد عليه، بل إن اهتمام الباحث اليهودي استمرار لاهتمام الباحثين اليهود بشكل عام بالدراسات الإسلامية. لذلك حاول الكاتب أن يغلف كبار شخصيات العالم الإسلامي والمجاهدين من أجل قضاياه، بغلالة كثيفة من الريبة والغموض بحيث جعل هذه الشخوص في نظر القارىء فئة من المرتزقة والمنتفعين الساعين لمآربهم الشخصية تحت شعار الدعوات الإسلامية، ولم يستثن أحداً ممن وقع تحت سنابك قلمه الحاقد فقد اتهم الشيخ محمد رشيد رضا بتقاضي الرشوة من الملك عبد العزيز آل سعود حتى يؤيد خلافته للمسلمين، على حين أنه ضن بها على الملك فؤاد الذي كان متعطشاً لها، وهكذا كانت أحكامه على أمين الحسيني والشيخ محمد عبده وزعماء المسلمين في الهند ومشايخ الأزهر، وشكيب أرسلان الذي اتهم بالموالاة لإيطاليا والتواطؤ معها وسكوته على فظائعها في ليبيا وأرتريا.

ثم انتهى من ذلك إلى القول بأن عدم إخلاص الزعماء المسلمين للقضية وفشلهم في إظهار زعامة كبرى تجمعهم، وتنافس العواصم الإسلامية، هو سبب فشل هذه المؤتمرات.

ومن أمثلة محاولات الباحث المغرضة الأخرى محاولة الوقيعة بين السنة والشيعة والتصوير الزائف للعلاقات بينهما، ومنها أيضاً زعمه أن فكرة الجامعة الإسلامية من اختراع القنصل البريطاني في جدة الذي أقنع بلنت Blunt بها وأن بلنت هذا ـ فيما يزعم الباحث ـ كان يتباكى على أحوال المسلمين ويحمل تركيا مسؤولية ما آلوا إليه، لكنه استدرك قائلاً أن المسلمين يعتقدون أن السيد جمال الدين الأفغاني هو صاحب فكرة الجامعة الإسلامية ثم أحاط السيد الأفغاني بسحابة من الشك حول علاقته بالقس البريطاني بلنت، وبالسلطان عبد الحميد، وبالإيرانيين.

كذلك حاول أن يروّج لقضية اليهود، وهي هاجس ملحّ عند كل اليهود، إذ لا يتركون مناسبة تمر مهما كان بعدها عن موضوعهم دون أن يحاولوا الاستفادة منها. فقد حاول أن يضخم دور إسماعيل جاسبرينسكي Gasprinskii (وهو يهودي روسي) في الدعوة إلى تنظيم وعقد مؤتمر إسلامي في القاهرة عام 1970 م، فهو عند المؤلف ليس أول من اقترح فكرة المؤتمر

الإسلامي، لكنه كان أول من تابع الفكرة بحماس وأعطاها الشكل التنظيمي.

المؤتمرارت الإسلامية والمؤتمرات اليهودية والإفريقية:

يرى الكاتب أن الأفغاني يشبه بعض معاصِريه خاصة ثيودور هيرزل (الصيهوني) ودي بوا Du Bois صاحب حركة القومية الإفريقية، من حيث أن الشخصيات الثلاثة شخصيات زئبقية، وأنها حاولت تطوير شعوبها في فترات الأزمات والتوتر، كما أنها أصرت على أن هذه الشعوب رغم الشقاق بينها، فقد جمعتهم عوامل الدين، والللغة والعرق فيها يشكل أمة لكل منهم. بل يرى أن الأفغاني يختلف عن قرينيه في أمر هام وهو أنه حاول تحقيق أهدافه من خلال الارتباط الوثيق بحاكم مسلم واتصل بكثيرين خلال حياته وكلهم خذلوه. وعلى العكس من ذلك، فإن هرزل قد أنشأ منظمة مستقلة حول مؤتمرات دورية لمؤيديه وأنصاره، كما اعتبر دي بوا أن المؤتمرات الإفريقية التي نظمها هي أعظم إنجازاته حيث يعتقد أنه عن طريقها نجح في تعديل مسار السياسة الغربية في إفريقيا. ويؤكد المؤلف أن هرزل ودي بوا نجحا بوصفهما منظمين، لأن شعوبهما لم تكن لها سلطة سيادية وليس لديهما شعور بالتمركز السياسي، وعلى خلاف الأفغاني الذي جاهد وسط عواصم حكامها مسلمون لهم قصورهم وجيوشهم ومصالحهم، وأنهى حياته مبغوثاً للحاكم العثماني.

ويتضح من هذه المقارنة خبث المؤلف حيث وضع هرزل على قدم المساواة مع دي بوا والأفغاني، وأراد أن يثبت أن لكل منهم قضية مشروعة، وأن اليهود أمة كالأمتين الإسلامية والإفريقية، وأن الصهيوني والإفريقي نجحا فيما فشل فيه الأفغاني لأن الأفغاني لم يكن زعيماً قومياً، وإنما عميلاً لمصالح السلطان. وعنْدنا أن المقارنة ليست واردة بين هرزل وكل من الأفغاني ودي بوا لأنها تسوي بين متآمر وبين زعيمين شريفين، كما أنها تضع القضية الصهيونية على قدم المساواة مع القضيتين المشروعتين الإسلامية والإفريقية ولكن تجب الإشارة إلى أنها مقارنة ذكية لتقديم القضية الصهيونية كي تنطلي على غير ذوي التخصص والاهتمام المتعمق.

محتويات الكتاب:

يضم الكتاب 14 فصلاً بالإضافة إلى الملاحق والهوامش والمراجع الهامة ويقع في 250 صفحة من الحجم الكبير.

أوضح المؤلف في الفصل الأول المناخ العام الذي ظهرت فيه مبادرات عقد مؤتمرات إسلامية تحت عنوان «الوسط العالمي: المثاليات الإسلامية» مشيراً إلى أن فكرة المؤتمر الإسلامي كانت رداً على تشتت المسلمين وتفرقهم وتحدياً للغزو الغربي، وأن الدولة العثمانية حاولت أن تثبت دعوى الخلافة الإسلامية في ربوع العالم الإسلامي منذ القرن السادس عشر قبل أن تشرع

بشكل محدد في الدعوة إلى الجامعة الإسلامية، ولذا فقد كان من واجب المسلمين، وفق الدعوى العثمانية، الولاء للدولة والدفاع عنها.

وعالج في الفصل الثاني تحت عنوان «تحدي السلطة ـ فكرة المؤتمر» تطور الفكرة بين بلنت والأفغاني، مؤكداً أن مصدر الفكرة هو القنصل البريطاني في جدة زوهراب، ثم تلقفها بلنت وروّج لها، ثم يستعرض تناقل فكرة المؤتمر بين عدد كبير من الشخصيات، واستكمل هذا العرض في الفصل الثالث بعنوان «تمحيص الفكرة ـ المقترحات الأولى من القاهرة» مشيراً إلى مبادرات الشيخ محمد عبده ورشيد رضا.

أما الفصل الرابع وهو بعنوان «خطة عملية» فقد خصصه لمبادرة إسماعيل جاسبيرنسكي وجهوده لعقد المؤتمر وتشكيل لجنة تحضيرية لذلك، كما استكمل عدداً آخر من الدعوات لعقد المؤتمر واهتمام جمعية الاتحاد والترقي في سالونيك بالدعوة إلى نفس الفكرة، وكذلك الاقتراح المفصل الذي قدمه الشيخ عبد العزيز جاويش عام 1913 م وهو في منفاه الاختياري في اسطنبول.

وفي الفصل الخامس وعنوانه «الحرب المقدسة» تحدث المؤلف عن محاولات تركيا إثارة المسلمين ضد أعدائها في الحرب عن طريق الفتاوى التي أصدرها الخليفة العثماني، ومناهضة المخابرات البريطانية لهذه المحاولات عن طريق الدعوة إلى أن يكون الخليفة عربياً قرشياً وليس عثمانياً، كما تحدث عن مشروع قدمه الشيخ محمد المراغي وهو في السودان 1915 يحث فيه الحاكم العام البريطاني على أن تتعاطف بريطانيا مع وحدة المسلمين وعقد مؤتمر يبحث هذه القضية.

ويعالج المؤلف في الفصل السادس علاقة الإسلام بالبلشفية فيشير إلى التقاء المصالح بين جماعة الاتحاد وأتاتورك وموسكو لاستغلال المشاعر الإسلامية لمناهضة القوى الغربية التي كانت متربصة لكل من الثورة الشيوعية وحركة أتاتورك، من ذلك انعقاد مؤتمر موسكو 1921 م وإنشاء عصبة الجمعيات الثورية الإسلامية برئاسة أنور باشا قائد الحامية التركية خلال الحرب الأولى في المدينة المنورة ومبعوث أتاتورك في موسكو.

في الفصل السابع يتابع المؤلف جهود أتاتورك لاستخدام المشاعر الإسلامية من خلال جمعية الموحدين، وتطور موقفه من الخلافة والسلطنة على ضوء عدم تجاوب الخليفة مع اتجاهاته، وهو الأمر الذي أدى بأتاتورك إلى فصل الخلافة عن السلطنة، وإلى إلغاء الخلافة في النهاية، والتخلي عن الإمبراطورية.

ويتناول المؤلف المؤتمرات الرئيسية التي تمثل صلب كتابه في الفصول من الثامن إلى الثالث عشر ففي الفصل الثامن يحلل أعمال ونتائج الحج الذي نظمه الشريف حسين عام 1924 م والذي يقول المؤلف انه ظهر فيه تحالف بين الشريف والفلسطينيين ويشغل

معظم وقته بمناهضة الصهيونية والانتداب، ويرى المؤلف أن تنظيم هذا المؤتمر كان تطبيقاً من الشريف لخطة الكواكبي التي أعجب بها. واتساقاً مع هذه النظرة قد أكد المؤتمر في ميثاقه على أن الوحدة العربية هي نواة الوحدة الإسلامية، فحقق الربط بين العروبة والإسلام، كما عمل على نشر اللغة العربية.

أما الفصل التاسع فعقده المؤلف للمؤتمر الإسلامي العام للخلافة في مصر عام 1926 م الذي انعقد وسط ظروف سياسية داخلية حادة حول المؤيدين والمعارضين لرغبة الملك فؤاد في خلافة المسلمين، وفشل المؤتمر فيما قصد إليه. وفي الفصل العاشر تناول المؤتمر الإسلامي العام في مكة عام 1926 أيضاً بعد أسابيع من مؤتمر القاهرة. ويرى المؤلف أنه رغم تطور أهداف المؤتمر وتطور أعماله في اتجاه يخالف الهدف الذي عقد من أجله، فقد حقق جزء هاماً من أغراض انعقاده فلئن يجمع المؤتمر على أن يكون الملك عبد العزيز خليفة المسلمين، وهو أمر لم يطلبه ولم يسع إليه، فقد تحقق بالمؤتمر اعتراف الوفود الإسلامية بسلطة الملك على الحجاز، وشاطر الملك اهتمامه بالأماكن المقدسة وخدمة الحجاج، دون أن يزعم المؤتمر أي تدخل في شؤون الحكومة السعودية وعلاقتها بالأماكن المقدسة.

وفي الفصل الحادي عشر اهتم المؤلف بشكل خاص بمؤتمر القدس عام 1931 محللاً الظروف والترتيبات والتطورات التي انتهت إلى عقده وكيف حاولت الوكالة اليهودية عرقلته، بالإضافة إلى الجهود السلبية لخصوم أمين الحسيني. ورغم ذلك يؤيد المؤلف شهادة المعاصرين في أن المؤتمر نجح نجاحاً ساحقاً، وترك انطباعاً قوياً بأنه وضع الحجر الأساسي لمنظمة إسلامية دولية.

أما الفصل الثاني عشر فخصصه المؤلف للمؤتمر الإسلامي الأوروبي الذي انعقد في جنيف 1935 قبل شهور من اجتياز القوات الإيطالية للحبشة، وخلال الأزمة الساخنة حول إعادة تسليح الراين ورفض التعويضات، والإعلان عن برنامج الخدمة العسكرية والتدريب والتسليح في المانيا الهتلرية بما يعد نقضاً لأحكام اتفاقيات فرساي. وقد ضم المؤتمر المسلمين المغتربين في أوروبا كما حضرته شخصيات إسلامية مرموقة من الدول الإسلامية. ورغم أن منظمي المؤتمر تعهدوا للسلطات السويسرية، مثل سائر المؤتمرات الأخرى، بتجنب الخوض في القضايا السياسية، فقد كان عمل المؤتمر وغيره من المؤتمرات الأخرى سياسياً بالدرجة الأولى وإن غلف بإطار ديني.

وجعل المؤلف الفصل الثالث عشر لمحاولات اليابان تجنيد المشاعر الإسلامية في حربها ضد دول الحلفاء في الفترة 1938-1945 فأنشأت العصبة الإسلامية لليابان الكبرى التي تتبعها الجمعيات الإسلامية المحلية في دول شرق آسيا التي احتلتها اليابان خلال

الحرب الثانية أما ألمانيا فلم تجد فائدة كبيرة في محاولة تجنيد مشاعر المسلمين الذي كانوا أكثر ميلاً نحوها، كما أن مبادىء الهتلرية - حسبما يرى المؤلف - جعلت التعاون بينهما غير ممكن. ويرى أن هزيمة دول المحور كانت ضربة قاصمة للمسلمين، وهذا بالطبع حكم تنقصه الدقة والأمانة.

ورغم أن جميع المؤتمرات قد عقدت الأمل على الاستمرار في ظل منظمة دولية إسلامية، فإنها لم تكرر دورات انعقادها.

ويرى المؤلف أن الأساس الذي نبتت عليه فكرة المؤتمرات الإسلامية وهو ضرورة الاستفادة من اتساع العالم الإسلامي وترامي أطرافه، هو نفسه نقطة الضعف التي أدت إلى فشل هذه المؤتمرات لأن اتساع العالم الإسلامي أدى إلى تفاقم الخلافات بين أعضائه، والتنافس بين شخصياته وعواصمه. كذلك يرى المؤلف أن المؤتمرات الإسلامية لما فشلت في الاتفاق حول قضايا الإصلاح الديني والخلافة وغيرها اتجهت نحو فلسطين التي تهم كل المسلمين ولا خلاف عليها.

كما يرى أن المؤتمرات الإسلامية لم تتمركز حول قضية مركزية محددة يكون المسلمون مستعدين للتضحية في سبيلها، كما أنها فشلت كأداة لتحرير الشعوب الإسلامية.

غير أن المؤلف قد اعترف ببعض الإيجابيات لهذه المؤتمرات وأهم هذه الإيجابيات أنها كانت ملتقى لتبادل الآراء والتعارف بين زعماء المسلمين، كما أنها حققت الإعلام الصحيح عن العالم الإسلامي وبين ظهرانيه. كما يعترف بأنه اقتنع من دراسته لمدلولات هذه المؤتمرات بتمسك المسلمين بمفهوم عالم إسلامي موحد، وأن أمل الوحدة الإسلامية في نفوسهم هو الذي يحركهم في كل العصور لتجاوز أوضاع التفرقة والانقسام، بل أن المؤتمرات نفسها كانت تمثل أداة للاحتجاج الإسلامي المستمر على التدخل الأجنبي وتقسيم العالم الإسلامي.

ويضم قسم الملاحق في الكتاب المواثيق التي أقرتها بعض المؤتمرات والمواثيق التي عكست تصورات واضعيها لمنظمة إسلامية دائمة.

وإذا كنا قد سجلنا تحفظاتنا وبعض جوانب اختلافنا التي أوضحناها مع المؤلف، فلا شك أن المؤلف قد تصدى لموضوع يجب على الباحثين المسلمين في التاريخ والعلوم السياسية أن يكون موضع اهتمامهم وبحوثهم، كما أنه اعتمد على مصادره الأولية المتوفرة في محفوظات العالم الإسلامي وبلغاته. إن موضوع الكتاب صفحة هامة في التاريخ الإسلامي تحتاج شأنها شأن صفحات كثيرة إلى جهد الباحثين ونزاهتهم وصبرهم لاستجلاء الحقيقة ووضعها بأقلام إسلامية حتى لا يظل القارىء ضحية لأقلام مغرضة معادية.

الدكتور: عبد الله الأشعل
المستشار القانوني لمنظمة المؤتمر الإسلامي

ظاهرة انتشار الإسلام

وموقف بعض المستشرقين منها

تأليف: محمد فتح الله الزيادي

يعتبر الكتاب الذي نقوم بعرضه وتقديمه من الكتب العلمية الهامة التي صدرت تتناول الاستشراق بوصفه من أخطر الظواهر المضادة للإسلام، وكذا يناقش الكتاب الفكر الاستشراقي في الفتوحات الإسلامية وغير ذلك.

والحقيقة أن الفتوحات الإسلامية كانت من أهم النقاط التي شغلت الفكر الاستشراقي، وقد كان لهذا الفكر وما يزال موقفه العام من تلك الفتوحات، إنه موقف الاتهام الباطل والحكم الجائر بأنها ظاهرة استعمارية، وليست فتوحات سعت لتحرير الإنسان وبناء الشخصية الإنسانية بناء كاملاً يستجيب لسنة الفطرة.

يضم الكتاب تصديراً للأستاذ محمد الدسوقي، ثم مقدمة علمية موجزة للمؤلف، وتمهيداً منه بعد ذلك ثم فصولاً ثلاثة وهي على التوالي:

تمهيد: عالمية الدعوة الإسلامية، وموقف المستشرقين من الدعوة الإسلامية.

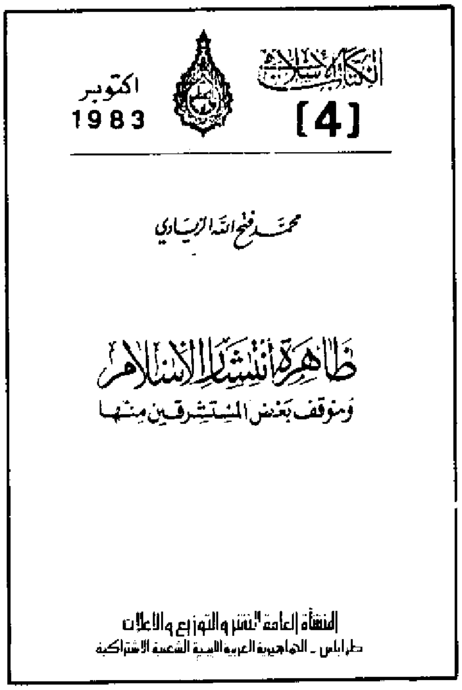
الفصل الأول: تاريخ الاستشراق

الفصل الثاني: أسباب انتشار الإسلام

الفصل الثالث: آراء المستشرقين: عرض ومناقشة

واختتم الكتاب صفحاته بفهرس للمصادر والمراجع العربية، والأجنبية.

* * *



تناول الكتاب في التمهيد إلقاء الضوء على «عالمية الدعوة الإسلامية» ويثبت الكتاب أن الإسلام هو الدين النهائي الخاتم لجميع الأديان، كما أن نبيه محمداً ﷺ هو الخاتم لجميع النبيين وأن الدين الإسلامي يعتبر الغاية القصوى لكل الأديان التي سبقته.

ويتناول الكتاب بعد ذلك أن الإسلام لم يكن خاتماً للديانات السابقة فحسب، بل إنه انفرد بخاصية أخرى لم يتميز بها أي دين سابق له، وهذه الخاصية تتمثل في كونه ديناً عاماً أنزله الله سبحانه على رسول الله ﷺ ليقوم بتبليغه إلى الناس كافة.

ويستعرض المؤلف بعد ذلك كيف أن الإسلام دين عالمي، وأن عالمية الدعوة الإسلامية تنبع من العقيدة الإسلامية الشاملة والعامة.

ويتناول الكتاب «موقف المستشرقين من عالمية الدعوة الإسلامية» ويحدد مواقف كثير من المستشرقين الذين أنكروا عالمية الدعوة الإسلامية مثل المستشرق (وليم موير) و (كيتاني) و (كارل بروكلمان) ويقول المؤلف (إن المستشرقين حرصوا على دراسة الإسلام بتأثير من الكنيسة التي دفعتهم إلى هذه الدراسة ليكتشفوا عناصر القوة في الإسلام فيدعموا بها المسيحية، ويكتشفوا عناصر الضعف في المسيحية فيبثوها في الإسلام).

تحدث المؤلف في الفصل الأول تحت عنوان (الاستشراق) عن مفهوم كلمة الاستشراق وتطور دلالتها التاريخية فقال:

(إن كلمة الاستشراق مشتقة من الشرق، وهي تعني مشرق الشمس، ومن ثم تدل الكلمة على الاهتمام بما يحويه الشرق من علوم ومعارف وسمات حضارية متنوعة، ويكون المستشرق هو الإنسان الذي وهب نفسه للاهتمام بما يدور في الشرق من مجالات مختلفة).

وعن «نشأة الاستشراق» يتناول الكتاب هذه النشأة التي تناولها العديد من المصادر، والتي اختلفت في تحديدها لبداية الاستشراق، فمن الباحثين من يرى أنه بدأ بمحاولات فردية منذ أواخر القرن العاشر

الميلادي، ومنهم من يرى أنه بدأ في بعض البلدان الأوروبية في القرن الثالث عشر الميلادي، أو ربما بعد ذلك بقليل، ومنهم من يرى أنه بدأ منذ الحملة الفرنسية على مصر عام 1798 م.

ويشير المؤلف إلى تقسيم تاريخ الاستشراق إلى المراحل الآتية:

أولاً: مرحلة الانبهار بالحضارة العربية والاتجاه إليها.

ثانياً: مرحلة ما بعد الحروب الصليبية.

ثالثاً: مرحلة التنظيم الفعلي.

رابعاً: مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية.

وقد استعرض الكتاب في كل مرحلة من المراحل السابقة تطورها التاريخي وبعض من أحداثها وأشخاصها.

أما «دوافع الاستشراق» فيثبت الكتاب أن بداية الاستشراق بدأت بدافع ديني محض، نشأ عن شعور المسيحية بالخطر نتيجة الانتشار السريع والواسع للإسلام، ثم ازداد هذا الشعور قوة إثر فشل الصليبيين في حملاتهم العسكرية ضد المسلمين.

ويحدد الكتاب دوافع الاستشراق كما يلي:

1 ـ الدافع الديني.
2 ـ الدافع الاستعماري.
3 ـ الدافع الاقتصادي.
4 ـ الدافع السياسي.
5 ـ الدافع العلمي.

يتناول الكتاب بعد ذلك أهداف الاستشراق، التي تتلخص في:

(أ) الاستمرار في محاولة إعطاء صورة مشوهة عن الإسلام كدين، وعن الشرق كحضارة، وعن العربية كتراث حتى يمكن تنفير المسلمين ممن اشرأبت نفوسهم لتفهم الإسلام واعتناقه، وفي تحقيق هذا الهدف خدمة كبيرة للكنيسة والحركة التنصيرية بصفة عامة.

(ب) تحطيم الإسلام من داخله عن طريق تشكيك المسلمين في كتابهم ودينهم وتراثهم حتى يمكن فصلهم عن دينهم.

(جـ) التشكيك الشامل في رسالة محمد ﷺ، والقرآن الكريم، والدين الإسلامي، وصحة السنة النبوية الشريفة، ومعظم جوانب التراث الإسلامي العلمي والحضاري.

ويركز الكتاب بعدها على «وسائل الاستشراق» المعروفة لتحقيق الأهداف السابقة، ويتطرق المؤلف إلى الحديث عن أصناف المستشرقين وهم ثلاثة أصناف:

1 ـ صنف كتب بروح حقد وكراهية مبتعداً عن المنهج العلمي، متشبعاً بروح الحقد الذي زرعته فيه الكنيسة.

2 ـ صنف كتب بروح علمية ، محاولاً إفادة قومه بما يكتب عن الحضارة العربية، ولكنه لم يعلن إسلامه.

3 ـ صنف كتب بروح علمية صادقة،

ودرس الإسلام دراسة عميقة حتى اهتدى إلى اعتناق الإسلام.

ويختتم الكتاب صفحات الفصل الأول بالحديث عن المستشرقين تحت عنوان «فضل المستشرقين» فيشير المؤلف بروح إسلامية علمية صادقة إلى الجانب الإيجابي لدراسات بعض المستشرقين والذي تمثل في إحياء جانب من التراث العربي والإسلامي والمحافظة على جانب كبير منه في المكتبات الأدبية، كما عني كثير من المستشرقين بجمع معظم نفائس المخطوطات العربية وعنوا بها عناية شديدة.

أما الفصل الثاني فهو بعنوان (أسباب انتشار الإسلام) تناول الكتاب ـ في المبحث الأول ـ الحديث عن حالة العالم قبل الإسلام، كشف فيه الكتاب عن الحالة الدينية للعالم قبل الإسلام، ثم استعرض المؤلف الحالة السياسية والاجتماعية والاقتصادية للعالم.

يحدد الكتاب بعد ذلك فضائل الإسلام ومزاياه العظيمة من أنه دين الفطرة، والدين الذي يقوم على الإيمان المطلق بالوحدانية، والمساواة بين الناس. ثم أشار الكتاب إلى المنهج النبوي الفذ في الدعوة إلى الله تعالى على الرغم من التعرض للاضطهاد والعذاب المستمر.

وفي المبحث الثاني ـ من الفصل الثاني ـ يتناول الكتاب الحديث عن «الحرب في الإسلام» وأسباب انتشار الإسلام، وقد قصد المؤلف من هذا المبحث الرد بمنهج علمي على المستشرقين الذين طالما زعموا ـ وما زالوا يزعمون ـ أن الإسلام دين حرب وأنه أعمل السيف في رقاب الناس؟؟

يبين الكتاب أن كثيراً من آيات القرآن الكريم تقر مبدأ الأخوة الإنسانية، هذه الأخوة التي تقتضي بداهة التعايش السلمي والتعاون على البر والخير والابتعاد عن الحقد والكراهية. كما بذل المؤلف جهداً كبيراً وهو يتحدث عن السلام في الإسلام والقرآن الكريم، وكيف أن (السلام) ورد ذكره في مائة وأربعين آية بينما لم يرد ذكر الحرب إلا في ست آيات فقط، وإن القرآن الكريم حدد رفض الإسلام لكل الدوافع والأغراض التي كانت تدعو إلى الحروب وتثير الفتن، فرفض الإسلام الحرب التي كانت تقوم من أجل العصبيات الطائفية أو العرقية، ورفض أيضاً الحروب التي تثيرها نزعات دينية سببها الاختلاف في العقيدة أو الإكراه عليها، ورفض الإسلام أيضاً الحروب التي تثار من أجل كسب مادي أو نفع اقتصادي.

ويتناول الكتاب الحديث عن الجهاد، ويستعرض الكتاب ما تعرض له رسول الله ﷺ والجماعة المسلمة من اضطهاد وتعذيب سنوات طويلة حتى وصل بهم الأمر أن تركوا الديار والأهل والأموال، واستقروا في المدينة التي حمتهم من الاضطهاد والتنكيل. وحين اشتد عود الجماعة المسلمة

وكثر عددهم أمرهم الله تعالى أن يدفعوا الظلم عنهم، ويفسحوا الطريق أمام الدعوة الإسلامية لتصل إلى الناس أجمعين.

والأسباب التي أجاز فيها القرآن الكريم حمل السيف والقتال:

1 ـ دفع الظلم ورد أي اعتداء على الإنسان سواء كان ذلك في نفسه أو أهله أو ماله.

2 ـ دفع الظلم عن الآخرين، أي نصرة المظلومين والمستضعفين في الأرض.

3 ـ شرع الإسلام الجهاد وحثَّ عليه من أجل فسح المجال أمام العقيدة حتى تصل إلى الشعوب.

4 ـ أوجب الإسلام نوعاً من الحروب التي تقوم على فض الخلافات والمنازعات وإقرار السلم بين الجماعات المؤمنة.

5 ـ واقتضت قواعد الإسلام في الجهاد تبليغاً لدعوة الله، أن يبدأ المسلمون بعرض دينهم على غيرهم فإن آمنوا به رغبة واختياراً أصبحوا لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم، وإن أبوا أن يدخلوا في الإسلام طلب منهم توقيع معاهدة سلام ليواصل المسلمون سيرهم إلى غيرهم من الأمم في أمن من الغدر والخيانة، وإن رفضوا ذلك يتعين جهادهم.

6 ـ قتال البغاة وناكثي العهد وخائني المواثيق.

7 ـ تأديب الخونة والمتآمرين والخارجين على القانون ونظام الدولة.

ثم يستعرض الكتاب بعد ذلك غزوات النبي ﷺ، ويحلّل المؤلف ويصنف هذه الغزوات، ثم يعرض إلى عهود الخلفاء الراشدين ويستعرض وصاياهم رضوان الله عليهم لقادتهم بالالتزام بتعاليم الدين الحنيف.

أما الفصل الثالث والأخير فهو بعنوان (آراء المستشرقين: عرض ومناقشة) ويسجّل المؤلف في بداية هذا الفصل انه لصعوبة حصر آراء المستشرقين في موضوع انتشار الإسلام، فقد قام المؤلف بتصنيف آراء عدد من المستشرقين يبلغ عددهم ثلاثين مستشرقاً، ينتمون لما يقرب من عشر جنسيات.

يتناول المؤلف ـ في تدخل تاريخي موضوعي ـ آراء طائفة من المستشرقين وفقاً لاتجاهاتها وتعليلها لظاهرة انتشار الإسلام مثل المستشرق (ماكدونالد) الذي يتهم الإسلام بأنه دين انتشر بالقوة واعتمد على السيف، ومعه المستشرق (هاري اليس) و(واشنجتون إيرفنج) و(جون هيجل) و(نلسون) و(غيومان لوسيتر) و(ج. بلزاك).

ويتناول الكتاب بعد ذلك اتجاه بعض المستشرقين الذين يرون أن العامل الاقتصادي هو المحرك الأول لكافة

الفتوحات الإسلامية، ويستعرض أسماء المستشرقين الذين تبنوا هذا الاتجاه وأفكارهم وهم (توماس أرنولد) و (ستانلي لين بول) و (دوزي) و (فيليب حتي).

ويواصل المؤلف استعراض اتجاهات بعض المستشرقين الذين يرون أن الأفواج التي آمنت بالإسلام لم تكن موقنة بصحة هذا الدين، وإنما حملتها ظروف شتى على اعتناقه (يقصد بأصحاب هذا الاتجاه المسيحيين في العهد العثماني) ويتبنى هذا الاتجاه المستشرق (توماس سميث) و (مارشال هودجسون) والمستشرق الخبيث (فيليب حتي).

ويختتم المؤلف آراء المستشرقين واتجاهاتهم، فيعرض للاتجاه الرابع الذي يرى أن فكرة الجهاد الإسلامي هي وسيلة لوحدة الأمة الإسلامة وأنها مع هذا خطر على الأمم الأخرى، وأنها لا تتناسب وظروف العصر، ويمثل هذا الاتجاه المستشرق الإنكليزي (أندرسون).

وبعد أن استعرض المؤلف اتجاهات المستشرقين المختلفة حول الفتوح الإسلامية والإسلام وانتشاره، تطرّق إلى الرد العلمي المدعم بالوقائع التاريخية الصحيحة، والأدلة العلمية الموثقة، والمقارنة التاريخية الرصينة على أصحاب هذه الاتجاهات.

ويرد الكتاب على أصحاب الاتجاه الأول الذين يزعمون أن الإسلام انتشر بالسيف والقوة، فيثبت الكتاب بالنصوص القرآنية والوقائع التاريخية كيف أن الجهاد في المفهوم الإسلامي وسيلة من وسائل تمكين الإنسان من العيش حراً كريماً يتمتع بإرادة كاملة ومسؤولية مطلقة، ويبين الكتاب كيف أن المسلمين ظُلموا واضطُهدوا وأُبعدوا عن ديارهم وسُلبت أموالهم دون أن يرتكبوا ما يوجب ذلك. فأي جريمة إذن في أن يحمل المسلمون سيوفهم ويدفعوا الظلم والعدوان والبغي الذي تعرضوا له؟ كما يتناول الكتاب أن الطابع العام لغزوات الرسول ﷺ كان دفاعاً عن النفس وليس اعتداء، كما يتناول الكتاب فلسفة الجهاد عند الخلفاء الراشدين وكيف أنهم رضوان الله عليهم التزموا بتعاليم الإسلام. ويسرد الكتاب بعض الأمثلة التاريخية التي تبين أن الإسلام لم ينتشر بالسيف، ويعقد الكتاب بعض المقارنات ـ الموجزة وكان في الإمكان التوسع فيها ـ التي تثبت أن المسيحية هي التي حملت السيف، وهي التي ذبحت به أعناق عشرات الآلاف من المسلمين وان المسيحية جعلت السيف، وسيلتها الأولى والأخيرة لنشر المسيحية.

ويناقش الكتاب الاتجاه الثاني للمستشرقين الذي زعم بأن العامل الاقتصادي كان المحرك الأول لكافة الفتوحات الإسلامية، ويستعرض المؤلف بداية نظرة الإسلام إلى المال وكيف أن الإسلام بيّن خطورة فتنة المال وأن المال شيء

خلق للانتفاع المؤقت الذي به تسير أمور الحياة الدنيا، وقد قرر القرآن الكريم أن المال كله لله، وأن الأموال رغم ما فيها من متعة الحياة الدنيا إلا أنها تبقى فتنة لمن لم يزهد فيها.

ويحلّل الكتاب بعد ذلك المواقف العظيمة لرسول الله ﷺ وكيف أنه رفض الدعوة التي وجهها إليه زعماء قريش حينما عرضوا عليه المال والجاه والسلطان ليترك دين الله والدعوة إليه، وكيف أن الرسول الكريم العظيم ﷺ رفض هذا كله فكيف يمكن أن يقال ان الفتوحات الإسلامية هدفها المغنم وصاحب الدعوة نفسه قد عُرضت عليه المغريات من كل جانب ولكنه أبى إلا أن يعيش فقيراً وأن يحيا حياته كلها من أجل إبلاغ الدعوة إلى الناس كما أمره الله رب العرش العظيم.

ويستكمل المؤلف مناقشة افتراءات المستشرقين التي تقول ان الكثير من أهل الذمة إنما دخلوا الإسلام فراراً من دفع الجزية. ويقرر المؤلف أن هذه الافتراءات تفتقر تماماً إلى الدليل وتحتاج إلى إثبات، حيث أن الجزية أخذت من أهل الذمة جزاء ما يقدم لهم من خدمات، وأن المسلمون قد ردّوا لأهل الذمة ما أخذوه منهم في بعض الوقائع التاريخية حين علموا أنهم غير قادرين على حمايتهم.

ويناقش الكتاب الاتجاه الثالث للمستشرقين الذي يقول ان كثيراً من المسيحيين الذين اعتنقوا الإسلام في العهد العثماني اعتنقوه وهم غير موقنين به.

يرد المؤلف على هذه الافتراءات بإيراد وقائع تاريخية تثبت أن المسيحيين في ظل الحكم العثماني كانوا على درجة كبيرة من الاحترام والتقدير وأنهم وصلوا إلى المراكز التي جعلتهم يحتلون المناصب الهامة، بصرف النظر عن عدم قدراتهم للوصول إلى هذه المناصب، وبصرف النظر عن تعصبهم المقيت الذي سجل التاريخ عشرات الحوادث ضد المسلمين عن هذا التعصب.

ويناقش الكتاب الاتجاه الرابع لبعض المستشرقين الذين يرون أن الجهاد الإسلامي خطر على الامم الأخرى وأنه يتنافى مع ظروف العصر. يرد المؤلف على هذا الاتجاه ـ وأصحابه ـ بأن الجهاد شُرع في بادىء الأمر لرد الظلم والاعتداء على الجماعة البشرية المؤمنة من جماعات بشرية أخرى كافرة، ثم بيّن الله تعالى للمسلمين أنه لا يحل لهم أن يقاتلوا أحداً إلا من بدأ بمقاتلتهم والاعتداء عليهم، ثم أبيح للمسلمين أن يقاتلوا من أجل نصرة المظلومين والدفاع عن المضطهدين حتى لا تكون هناك فتنة تهدد الفرد في حريته.

هذا هو فرض الجهاد في المنظور الإسلامي فهل في ذلك ـ كما يتساءل مؤلف الكتاب ـ ما يخل بروح العصر كما يدّعي المستشرق الإنكليزي (أندرسون)؟

وينعي المؤلف على المدنيات والدساتير الحديثة التي تقول انها تقدس وتصون حرية الفرد وتضمن له حقوقه، في حين أن (المسلم) يضطهد في بقاع كثيرة من العالم، في فلسطين ولبنان والفليبين وأمريكا وجنوب أفريقيا وغير ذلك.

ثم يلقي الكتاب الضوء في مقارنة موجزة بين الجهاد وميثاق الأمم المتحدة، وكيف أن الجهاد تشريع إلّهي فرضه الله تعالى، وميثاق الأمم المتحدة تشريع بشري وضعته عقول بشرية قاصرة. وإن ميثاق الأمم المتحدة جاء كرد فعل للحروب الواقعة في تلك الفترة. أما الإسلام فهو يحرم الحرب التي تقوم من أجل استعمار الشعوب وسلب خيراتها. وكيف أن الإسلام أعلن - قبل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وقبل ميلاد المنظمات الدولية عن حقوق الإنسان.

وينهي الكتاب صفحاته القيمة بإيراد شهادات المنصفين من المستشرقين الذين قالوا كثيراً من كلمة الحق عن الإسلام مثل (توماس كارلايل) في كتابه: الأبطال، ومثل (جيمس متشنر) والمستشرقة المعروفة (لورافيشيا فاغيلدي) ومثل (غوستاف لوبون) ومثل (الكونت هنري دي كاسترو).

ملاحظات عامة

* على الرغم من أنَّ الكتاب الذي قمنا بعرضه يتكون من 328 صفحة من القطع الصغير، إلا أنه جاء ضوءاً باهراً على الطريق لفضح الاستشراق بأسلوب علمي رصين، وكشف الأفكار الاستشراقية في الفتوحات الإسلامية وفضح مزاعم كثيرة من آراء وأفكار المستشرقين حول الإسلام، ودعوته، ورسالته، ونبيه، وفتوحاته.

* بالنظر إلى فهرس المصادر والمراجع التي استند إليها الكاتب، فإنه صدرت بعد ذلك مصادر ومراجع حديثة (صدرت بعد طبع الكتاب) عن الاستشراق والمستشرقين وأفكارهم وكتبهم ودعاويهم الزائفة المستمرة. ويمكن للكاتب أن يتوسع في الطبعة الثانية من الكتاب إنْ شاء الله لإلقاء المزيد من الأضواء على دراسات وأفكار المستشرقين، وتحليل مدارسهم واتجاهاتهم الفكرية، واستعراض كثير من مؤلفاتهم التي تتناول موضوع الكتاب.

* في الفصل الثالث من الكتاب ناقش المؤلف آراء المستشرقين: عرض ونقد، وأورد المؤلف آراء المستشرقين حسب اتجاهاتهم الأربعة، ثم تولى مناقشة هذه الاتجاهات بعد ذلك اتجاهاً اتجاهاً وكنا نرى أن المؤلف كان له أن يعرض الاتجاه الأول للمستشرقين ثم ينقده ويناقشه ويحلله وهكذا... فهذا - في رأينا - يحقق مزيداً من الترابط الموضوعي والتركيز المتكامل للقارىء.

والملاحظات السابقة لا تقلل نهائياً من مكانة الكتاب والمؤلف. فالكتاب من الكتب العلمية الهادفة التي تتصدى للاستشراق،

وهو خطوة علمية على طريق الفكر الإسلامي المستنير الذي يتصدى لأعداء الإسلام بالدليل والبرهان العلمي والتوثيق، نرجو من الباحثين والكتاب أن يواصلوا المسيرة لكشف الاستشراق وفكره ومدارسه وافتراءاته الملوثة.

ونضم صوتنا إلى صوت المؤلف في أن تتبنى جامعة الفاتح طرح فكرة إنشاء دائرة معارف إسلامية قلباً وقالباً، يكتبها كتاب مسلمون ومن جميع الأقطار الإسلامية المختلفة، حتى تعطي صورة حية للإسلام تمحو تلك الصورة التي عرضتها دائرة المعارف الإسلامية التي كتبها المستشرقون.

معالي عبد الحميد حمودة
عضو رابطة الأدب الإسلامي العالمية
جمهورية مصر العربية

تَرَاجُم

الإسلام في مواجهة الأزمة المعاصرة

مريم جميلة

ترجمة: الأستاذ عبد الحفيظ الزياني . الجماهيرية العظمى

منذ نحو ألفين وخمسمائة سنة من الزمان أعلن فلاسفة اليونان على الملأ أن الإنسان قادر على تحقيق الكمال الروحي والأمان في الأرض، وذلك بتطبيق ملكاته العقلية دون عون وبشكل كامل. وأكدوا لنا أن قيمة الإنسان تعتمد على سلوكه وليس على عقيدته، وأنه ليس للقيم المعيارية أي علاقة باللاهوت. وفي القرنين الرابع عشر والخامس عشر عزم أقطاب الفلسفة الإنسانية في فلورنسة على إثبات أن هذه الأرض قد تصبح عالماً رائعاً من خلال التطوير الأمثل للفرد والتعبير عن طاقاته الخلاقة الكامنة دون إعاقة أو كبح من أي سلطة خارجية (غير ذاته)، واعتبر هذا الأمر الهدف الأَسْمَى في الحياة. وبعد نحو قرن من الزمان أكد لنا السير فرانسيس بيكون في اطلنطا الجديدة أن العلم لا محالة سيأخذ مكان الدين. وأن العلوم ستقودنا إلى جنة أرضية من الراحة والنماء. والبحبوحة والسعادة. وذلك بضمانها سلطة كاملة للإنسان على قوى الطبيعة. لقد وعدنا بيكون أن العلم سيمنع الموت والشيخوخة والمرض والفقر

والحرب، ليعيش الجنس البشري في رغد ونعيم أبدي. وفي القرن الثامن عشر ظهر رسل النهضة في فرنسا واعتبروا الدين لعنة بغيضة. وأكدوا لنا أن الخرافة والتعصب والتطرف والاستبداد ستختفي جميعاً إذا ألغينا الدين. وأن الجنس البشري اللاديني سيمحق الاضطهاد وأن الحروب ستصبح خبراً من ذكريات ماضٍ بشع. وسيعيش البشر إذّاك في أخوّة رائعة. وفي أواسط القرن التاسع عشر ظهر (ماركس) في بانوراما الفكر الأوروبي بنظريته في رأس المال ومفهومها للإنسان الاقتصادي، وأكّد لنا أننا إذا أزحنا الارستقراطية الرأسمالية فإن جميع آثار الظلم الاجتماعي والاستغلال ستختفي وأن الأرض ستصبح بذلك جنة للشغيلة. ومع انبلاج القرن العشرين وعدنا (فرويد) أننا إذا طرحنا القيود الاجتماعية على السلوك الجنسي جانباً، وتخلصنا من مشاعر العيب والمحظور؛ فإن الأمراض العصبية والعقلية ستشفى تلقائياً. ونحصل بذلك على البلسم الناجع المؤدي لسعادة الروح وسلامها في الكون. وهكذا كان زعماء المادية يعدوننا بجنة أرضية لنحو خمسة وعشرين قرناً من الزمن. والآن وفي هذا الظرف يبرز سؤال وجيه وملح ليفرض نفسه وهو: لماذا لم تتحقق أي من هذه الوعود بعد مرور كل هذا الزمن؟ فخمسة وعشرون قرناً كانت مهلة كافية لهؤلاء المفكرين الماديين، خصوصاً وأن الغرب ما فتىء يوفر لهم جميع السبل ليثبتوا ادعاءاتهم. لقد صار من المتعارف عليه أنه على الرغم من كل هذه النهضة الفكرية وكل هذا التطور المشهود في العلم والتقنية والطب؛ فلا يزال هناك المزيد من النزاع والمزيد من القسوة والعسف والاستغلال والتعصب والمزيد من الأمراض والآلام والجوع والمزيد من الفقر والظلم الاجتماعي في هذا العالم بشكل لم يسبق له مثيل. وإذا كانت هذه هي المحصلة النهائية لتطبيق الفكر المادي، فمن المؤكد أن هذا الفكر به خلل كبير.

يدّعي زعماء الفكر المعاصر أن الحضارة الغربية سليمة لأنها «متطورة» و«حديثة» و«تقدمية» ودائماً ترنو إلى المستقبل. بينما الحضارة الإسلامية متخلفة دون أمل، وتنتمي للعصور الوسطى وهي مهجورة منسية لأنها تعتمد على الماضي لإرشادها. وما انفكوا يذكروننا بأنه لما كانت ظروف وملابسات

الحياة العصرية تختلف اليوم اختلافاً كبيراً عن تلك التي واجهت الرسول ﷺ في القرن السابع في أرض العرب، فإن جميع العقائد والتعاليم والمواعظ الواردة في القرآن الكريم والحديث الشريف لا تصلح إلا لتلك المرحلة الزمنية بذاتها وذاك المكان بعينه. ونتيجة لذلك فإنها لا تحمل أيَّ قيمة عملية لنا اليوم. وبناءً على هذا يحتج المستشرقون بقولهم إن أمتنا لن تتحرر من العبودية والتخلف. ولن تحظى بإسهام كامل في اليوطوبيا العصرية إلا إذا اخترنا نحن المسلمين إحدى الهاويتين. إمّا أن نعتنق المادية والإلحاد، وإما أن نعلمن الإسلام نفسه. والشعار الحديث لدى علماء اللاهوت في اليهودية والمسيحية يقول: لا يمكن لأي تعاليم أو عقائد أو مناهج حياة مهما كانت ربانية أن تستمر بفعالية في هذا العالم المتسم بالإبداع والتطور والتغيير المضطرد. ولكن هناك حقيقةً علميةً أخرى وهي أن جسد ودماغ الإنسان المعاصر مطابقان تماماً لما كان لسلفه ساكن الكهوف لنحو خمسين ألف سنة مضت؛ إذ لم يطرأ أي تغيير بيولوجي على (الإنسان القديم ـ Homo Sapiens) منذ ظهوره على الأرض. فالطاقات العقلية الفطرية لإنسان الكهوف هي ذاتها لدى إنسان عصر الفضاء. والطبيعة البشرية لا تختلف في عصر السرعة عن تلك في العصر الحجري القديم. والدوافع السيكولوجية التي تلهم الإنسان فعل الخير أو تغريه بفعل الشر لم ولن تتغير على الإطلاق. واحتياجاته المادية والعاطفية والروحية التي يسعى لإشباعها تبقى هي هي خلال كل العصور. فأين الحقيقة إذاً في هذا الافتراض المرتجل والمكرر غير مرة بأن ما كان صالحاً لأسلافنا يجب بالضرورة أن يكون سيئاً لنا اليوم؟

من البدهيات لدى دعاة العصرنة أن الحضارة الغربية ولمجرد كونها تهيمن وتسيطر على الأرض، لها تفوق لا يقارع على جميع الحضارات الأخرى ومن كل الوجوه. ولزيادة الإيضاح بشكل مباشر نقول إنّ القوة عندهم صنو الحق، مع ملاحظة أن القوة المادية الفتاكة لأسلحة الغرب التقنية والصناعية والتجارية ليست لها أي علاقة بالقيمة الحقيقية للأسس الأخلاقية المزعومة لتلك الثقافة (الحضارة). والخلل في الإسلام من وجهة نظر هؤلاء المنتقدين

ليس لكونه مخطئاً وغير صحيح بل لمجرد أنه لا يتوافق مع أسلوب الحياة الغربية؛ ففي هذا الزمن المفعم بالمادية لا يليق بالمرء أن يشغل نفسه بعقاب الله أو ثوابه، وبمصير الإنسان في الآخرة. ومن ناحية أخرى فلكي ينال الإنسان رضاء الله وينعم بالخلاص الأبدي في العالم الآخر يشترط الإسلام في أتباعه طاعة مطلقة لا جدال فيها لنسيج متكامل من المبادىء يضم جميع ما يتعلق بالحياة خاصة كانت أم عامة، وبما أن هذه الشرائع تجلّت بقدرة إلّهية عن طريق الأنبياء والرسل فلا سبيل إلى تغييرها أو إبطالها. «اعتداء إجرامي على حرية الفرد!» هكذا يصرخون في رعب؛ فنحن المسلمين في نظرهم مخطئون لأننا نسعى نحو الحقيقة المطلقة، ولا نهتم بأن نكون على وفاق مع الموضة، وفعلاً فهم ينكرون حتى وجود شيء اسمه الحقيقة المطلقة واهتمامهم منصب على المتع الحسية فقط. ولكن فلنناقش المسألة من زاوية قد يقدرونها؛ فلنحكم على الحضارة الغربية بنتائجها، لنجد أن نصف نزلاء مستشفيات أمريكا يعانون من متاعب عقلية، وأن ولاية نيويورك وحدها مضطرة لانفاق ثلث ميزانيتها على المستشفيات العقلية العمومية لتكفل عيش الآلاف من نزلائها، ولنكتشف أن الانتحار هو أول الأسباب الرئيسة للوفاة في جميع بلاد الغرب. فهناك إذاً قَدْرٌ رهيب من المعاناة والشقاء في هذه الجنة الأرضية الموعودة.

بعد نحو خمسمائة سنة من بداية النهضة الأوروبية شرع الغرب يفتخر بليبرالية التعليم أي التعليم العقلي الموجه نحو تنمية العقل لا نحو الاحتياجات المهنية أو التقنية. ويقولون إن التعليم الإسلامي يعتمد بشكل كبير على حفظ القرآن الكريم؛ وبذلك فإنه يركز على الاستظهار دون فهم، ويفشل بالتالي في تطوير الملكات العقلية الخلاقة للفرد. مما يؤدي إلى الدوغماتية وضيق الأفق العقلي. ويقولون كذلك إن التعليم المبني على مبدأ الارتقاء بالغنوصية الإنسانية يهيىء المرء لبحث أوسع عن الحقيقة ويصل به إلى التحرر الفكري وسعة القلب والعقل معاً، ويؤدي كذلك إلى التعايش بين جميع الاختلافات البريئة في الآراء. ذاك هو الصخب الدعائي، ولكن ما هي الحقائق؟ لقد

سادت مدرسةُ (الفنون الحرة) الإنكليزيةُ شبه القارة الهندية بشكل مطلق لأكثر من مائة سنة، ونتاج ذلك أن جميع المدارس والكليات في الهند والباكستان لم تعد أكثر من معامل تدريب مهنية، وليست فعالة حتى في مهمتها هذه، فالقليل من طلبة هذه المدارس التي يرتادونها لعبادة إلٰهة النمو المادي من تجده مهتماً فعلاً بالدراسة، فهم لا يعنيهم التعلم بقدر عنايتهم باجتياز الامتحانات والحصول على الشهادات والدبلومات التي تعتبر بالنسبة لهم جوازات مرور سحرية لتنسيبهم في وظائف تافهة. ومعظم المعلمين لا يأبهون للتعليم، ولا يهمهم شأن تلاميذهم، بل إن اهتمامهم منصب على ما يتقاضونه من مرتبات هزيلة. وإلى جانب الكثير من طرق وأساليب الغش في الامتحانات فإنّ أولياء أمور الطلبة المحتمل رسوبهم في مادة أو أكثر مستعدون لرشوة المدرسين كي يعطوا أبناءهم أو بناتهم درجة النجاح المطلوبة. إن فساد هذا النظام الموروث من الإمبريالية البريطانية والذي استمر دون تغيير بعد الاستقلال تجاوز جميع الحدود، وينتج لنا هذا النظام في أفضل ظروفه وأحسن حالاته جماعات من التكنوقراطيين والبيروقراطيين المستبدين ولكنه لا يخرّج لنا رجالاً أبداً. ولن تجد في الأنظمة التعليمية الغربية السائدة في آسيا وافريقيا غير بضعة من الخريجين الذين يصلون إلى مصاف العلماء المستحقين لهذا الاسم من بين مئات الآلاف من تلاميذ هذه الأنظمة. فالقيم المبتذلة والتفكير السطحي من السمات الغالبة على نتاج هذه الأنظمة إلى جانب الخروج على كل ما هو «مقدس» و«تقليدي». ومن نتاجه أيضاً انتشار الارتباك العقلي والاضطراب العاطفي المؤديين إلى ارتفاع نسبة الانتحار وتفشّي المسلك الإجرامي. ولك أن تسأل أيّاً من هؤلاء الطلبة وسوف لن تجد أثراً لذاك الفضول المحبب أو حب الإطلاع العقلي الرائع، ولن تجد ذاك العقل المستقل الأصيل الخلاق الساعي بدأب بحثاً عن الحقيقة. وهذا ما يحاول بعض قادتنا اقناعنا بالحاح بأنه من ثمرات القيم المتفردة لنظم التعليم الغربية.

لقد ازدهرت في روما العتيقة فلسفة مادية عُرف اتباعها باسم (الكلبيين

(Synics)(*) وقد أنشأوا مدارس خاصة بالخطابة حيث يتدرب الطالب على المناظرات والمناقشات المغرقة في التدقيق في التوافه والتفاصيل لإثبات رأي ما صباحاً، ليتبنوا نقيضه مساءً. وبعد التخرج يميل هؤلاء نحو أي فكرة تلائم مصالحهم الذاتية الآنية. وبذلك صنع الكلبيون أجيالاً من مفكري روما الخالين من أي قيم أو مبادىء أو معتقدات صادقة تخصّهم. إن محنة الطلبة اليوم لا تختلف كثيراً عن محنة طلبة روما منذ ألفي سنة.

والمبدأ المادي الذي أحكم قبضته المميتة على العالم المعاصر هو المفهوم الماركسي للإنسان الاقتصادي؛ إذ يرى كارل ماركس وأتباعه وأعوانه أن التاريخ البشري والقيم الثقافية والأديان والفلسفات والعلوم يتقرر مصيرها جميعاً بالنظام الاقتصادي السائد. وأن أي تغيير ولو طفيف في النظام الاقتصادي يستوجب بالمقابل تحوُّلاً في الأفكار والقيم والمبادىء. وبتعبير آخر فإن جميع الأوجه الثقافية اللامادية تعتمد بالكامل على نوعية النظام الاقتصادي. وعليه فإذا تغيَّر أسلوب الإنتاج فإن الأسس الخلقية المعنية ستتغير حتماً، والمحصلة المنطقية لهذا هي أن الأديان الغيبية والمعايير الأخلاقية المطلقة لا وجود لها. وأن خير الإنسان مرتبط بالازدهار الاقتصادي. وكذلك فإن نمو المنجزات المادية يشير إلى تقدم روحي وأخلاقي. ولم يعد غرض الحكومة الحديثة الرئيسي المحافظة على سيادة القانون والنظام وحماية الأمة من أعدائها؛ فذلك من المفاهيم المهجورة للعصور الوسيطة المظلمة. بل إن ديدنها الآن التأكيد على التضحية بجميع الاعتبارات الروحية والمناقبية على مذبح «التطور الاقتصادي» بحيث يتمتع كل شخص بمستوى معيشي سريع النمو على أن يقاس هذا المستوى بقدر امتلاك الخيرات المادية حتى صار هم جميع الدول اليوم تكديس الإحصائيات المفصلة عن معدلات المواليد والوفيات، ومتوسط الأعمار المتوقعة، وعن مقدار دخل الفرد واستهلاكه من السعرات الحرارية والبروتينات الحيوانية، وعن أعداد أجهزة الاستقبال الإذاعي

(*) الكلبيون: ـ واحدهم المؤمن بأن السلوك البشري تهيمن عليه المصالح الذاتية وحدها والمعبر عن موقفه هذا عادة بالسخرية والتهكم (المورد 84).

والتلفاز والهاتف والسيارات لكل مئة أو لكل ألف أو عشرة آلاف نسمة. والدول التي تسجل ترتيبات عالية في هذه المعايير تعتبر «متقدمة» والدول التي تفشل في هذا المضمار تُعتبر «متخلفة». وبعد الحرب العالمية الثانية مباشرة أُستبدل مصطلح (الدول المتخلفة Backward) بمصطلح (الدول القاصرة Under Developed) واستمرت هذه التسمية إلى أن تم تلطيفها مؤخراً بالاصطلاح السائد الآن (الدول النامية Developing).

لقد اهتمّ الإنسان المعاصر بمسألة الازدهار الاقتصادي إلى درجة الهوس وإلى درجة نسيان إنسانية الفرد وضياع قيمته في خضم طوفان المسح الإحصائي والنظريات الاقتصادية، وصار وجود الإنسان ذاته مسخراً لتعزيز النمو الاقتصادي الذي استعبده وقهره بدلاً من أن يكون معدًّا أصلاً لخدمته. كما انجرفت القيم الإيثارية بهذا التيار حتى إن مفاهيم الحب والعطف والرحمة والتصدق والسخاء صارت جميعها دون معنى. إن السياسات الحديثة لا تعتبر التعليم أمراً مرغوباً فيه؛ لدوره في تطوير الكوامن الخلاقة في عقل الفرد، وفي تقوية شخصيته بتزويده بالمعرفة والحكمة اللتين يميز بهما بين الخير والشر وبين الجمال والقبح وبين الحق والباطل. لا بل إن أهمية التعليم واستراتيجيته الجوهرية تكمن في المحافظة على انتشار الأمية (بأضيق معنى لها.) والاستعاضة بالتدريب المهني الجماعي لتخريج تقنيين مهرة، بهذا فقط يمكن لشعوب الدول المتخلفة أن ترفع مستواها المعيشي وتدفع بعجلة تطورها الاقتصادي. حتى إن الحملات المتسعة المدى لمكافحة المجاعة والعديد من الأوبئة الأخرى لم تنبعث من تعاطف مع المنكوبين أو رغبة في تخفيف معاناتهم؛ فالمستوى الصحي للأمة حسب رأي خبراء الاقتصاد جوهري وأساسي للنهوض بمستوى إجماليّ الإنتاج الوطني في المجالين الزراعي والصناعي؛ ما دام المرضى عاجزين عن أداء الجهد المطلوب لتوسيع مدى الازدهار ولرفع دخل الفرد ليصل إلى المستويات العالية في الدول المتقدمة مثل أمريكا. وحتى المساعي التي تبذلها دول الغرب لإعادة تأهيل المعاقين عقلياً أو بدنياً من رعاياها ليتمكنوا من ممارسة حياتهم الطبيعية ويَعُولوا أنفسَهم

ويكتفوا ذاتياً بوظائف مثمرة تفقد هذه المساعي قيمتها الأخلاقية لمجرد أن الدافع من ورائها ليس تعاطفاً مع الإنسان، بل للتقليل من مسؤولية المجتمع الاقتصادي لدعم ورعاية المعاقين. وحركة تحديد النسل، وهو موضوع ذو نشاط إعلامي مكثّف، تدور كذلك في نفس الفلك. وحيث إن خبراء الاقتصاد يرون أن معدلات الزيادة السكانية أسرع من معدلات الإنتاج، فإن الأطفال الحديثي الولادة بالتالي هم عدو الدولة الأول ويجب أن يكونوا كبش الفداء، وصار أي وافد جديد إلى هذا العالم المليء بالأطفال مجرد فم جائع آخر غير مرغوب فيه. وبزيادة عدد السكان ونضوب الموارد فإن التطور الاقتصادي يصبح مستحيلاً مما يؤدي بالجميع للتعرض للموت جوعاً. فكل طفل جديد يمثل عبئاً جديداً على موارد البلاد ومصدر إعاقة آخر في طريق الازدهار الاقتصادي. والعلاقات الجنسية من ثم شأنها شأن أمور عديدة أخرى يجب أن تُقَنَّن لتناسب متطلبات التطور الاقتصادي.

يعتقد خبراء الاقتصاد في دول الغرب أن الدول الآسيوية «متخلفة» لأنها ارتضت ولقرون طويلة العيش بثقافة راكدة، ورفضت بملء إرادتها المشاركة في تقديس وتمجيد علوم أوروبا العصرية وتقنيتها. وهي متهمة كذلك باقتراف خطأ فاجع الا وهو الاعتماد على مواعظ الحكمة الموروثة من أسلافهم لإرشادهم أخلاقياً ودعمهم روحياً؛ الأمر الذي أبعدهم عن تيارات التغيير والإبداع وأدّى إلى حرمانهم بالتالي من التطور المنشود. وهؤلاء الخبراء لا يشكّون مطلقاً في افتراضهم أن الفلسفة الإنسانية تضع التطور المادي المبني على نظرية اضطراد التقدم التقني الساعي لإبطال جميع القيم الأخلاقية المنزلة ممّا وراء الطبيعة، في قمة الأهمية. وعليه فلا يمكن للإنسان أن يفوز بحريته المطلقة لتوظيف جميع إمكاناته العقلية للتحكم في قوى الطبيعة وعناصرها بكامل إرادته إلا إذا انكر سلطة بل وجود أيّ قيود غيبية على نشاطه. هذا ويطمع الغرب في إقناعنا اليوم أن تخلف آسيا يرجع لكونها استيقظت متأخرة من غفوتها واكتشفت أن دول الغرب قد سبقتها بأشواط طويلة، وما على آسيا الآن إلّا أن تكثّف جهودها لتلحق بتيار التقدم المادي. وينصحنا خبراء الاقتصاد دائماً بألّا

نشعر باليأس أو القنوط لأن الحضارة الغربية الآن متفوقة ومزودة بقنوات تعليم حديثة وبرامج مساعدات تقنية، إلى جانب المساعدات المالية الأجنبية المقدمة في شكل قروض لجميع الدول المتخلفة، حتى تكون المحصلة مثمـرة، وتتمكن آسيا وإفريقيا بكل يسر وفي فترة زمنية لا تتعدى الجيل الواحد أن تصل إلى مستوى المنجزات التي دفعت فيها أوروبا خمسمائة سنة من الصراع المرير لتحصل عليها. وتستطرد هذه البروباغاندا في ادّعاءاتها لتقول إن الإمبريالية الأوروبية كانت نعمة جزيلة للشعوب المُتخلّفة التي ستتمكن بواسطة الاستعمار من الإطلاع على النموِّ الغربي المضطرد ووفرة خيراته المادية. ويشيرون بكل زهو وفخر إلى آثارهم التي خلفوها في مستعمراتهم بدءاً بشبكات الاتصالات الحديثة سلكية ولا سلكية ومروراً بالمدارس والمرافق الصحية والمصانع إلى جانب مباني إداراتهم الاستعمارية في المواقع التي احتلوها. وينبري اليوم الحكام (الدُّمَى) في ظل الاستقلال الصوري للبلاد المتخلفة للدفاع عن أنفسهم ويجهدون حناجرهم لإثبات أن سبب فشل (خططهم الخمسية) الطموحة إنما يرجع لجماهير الشعب اللامبالية العنيدة والغارقة في سبات عميق من الموروثات التقليدية ورفضها طرح معتقداتها البالية المهجورة.

في اجتماع انعقد بجامعة كولومبيا في نيويورك عام 1967، ضم نخبة من الاقتصاديين والمثقفين. عُرض على المشاركين السؤال التالي: ـ

«لقد شارف العقد التطويري للأمم المتحدة على نهايته دون الوصول لأهدافه المنشودة. وفي ضوء علاقة الاستقطاب بين الدول الغنية والدول الفقيرة ما هي الخطوات المقترحة في هذه المرحلة الحاسمة؟ وما هي مهمة دول العالم المتقدم؟ وما هي مسؤوليات دول العالم النامي؟»

وفي إجابة صريحة عن هذا السؤال، قال شارل مالك، وهو مسيحي لبناني وصديق وفيّ لأمريكا، شغل منصب أمين الجمعية العامة للأمم المتحدة وهو استاذ الفلسفة بالجامعة الأمريكية في بيروت، قال:

«إننا نتعامل هنا مع أمور أكثر أهمية وأكثر عمقاً من أي اعتبارات

اقتصادية، إننا نتعامل مع الركام الإجمالي للتاريخ، حيث تمكنت بعض الشعوب من الدخول عن جدارة في عالم الحياة الغربية من علم وفكر ورؤية، وشعوب أخرى لم تتمكن من ذلك. ولا يمكننا أن ننكر الدور الحيوي الذي لعبته كل من روسيا وأوروبا وأمريكا الشمالية في إثراء روح الفكر الغربي والعلم الحديث. وهم بالتالي يتحملون مسؤولية نقل الحضارة والتمدين لباقي دول العالم. وعليه فإن الأسلوب الوحيد لملء الفراغ الحالي بين الشعوب (الفقيرة) والشعوب (الغنية) هو إعادة النظر والاعتبار في الأنظمة القائمة على الاستقلال والسيادة الوطنية في العالم. على أن تكون التعديلات المقترحة مبنية على أساس راديكالي بحيث يصبح الفقراء تحت جناح الدول المتطورة بشكل مستديم، الأمر الذي يتطلب الكثير من التعديلات الأساسية في البنية السياسية والمعنوية للشعوب الفقيرة»(*).

وللمزيد من الإيضاح فإن أفضل تعبير لهذه «المسؤولية» التي يدّعيها هذا السيد وصحبه لعالم الغرب «المتحضر» هو كلمة (Baaskap!) التي تعني بلسان جنوب افريقيا التفوق المطلق للرجل الأبيض على المتخلفين السود. ومسؤولية آسيا وافريقيا بالمقابل هي الإذعان التام وبكل حماس للعبودية والقهر والذل. ولدفع عجلة هذه العملية بكل سرعة ممكنة فإن وسائل الاعلام والتعليم والاتصالات في جميع أنحاء العالم مسخَّرة لترسيخ المفهوم الغربي المقدس بأن جميع الثقافات الشعبية البدائية ثقافات هزيلة بائسة ومهجورة ومنسية وليس لها اليوم أي قيمة. والحضارة الغربية يجب بالتالي أن تكون جامعة مانعة، خارقة لا تُقهر ومعصومة لا تُخطىء وخالدة غير قابلة للهدم أو النقض.

ما هي إذن خلاصة إنجيل الحضارة الغربية؟ يجب علينا جميعاً ألّا ننسى أن البروباغاندا الصهيونية عملت ولحوالي نصف قرن من الزمن على بثّ

(*) نقلاً عن (Columbia Journal of World Business) جامعة كولومبيا نيويورك 1967 م. وأعيد نشر النص في (Panorama) النشرة الشهرية الصادرة عن مركز معلومات الولايات المتحدة في كراتشي. فبراير 1968 م ص 28/27.

دعاياتها في أوروبا وأمريكا لتسويغ وتبرئة احتلال يهود أوروبا لأرض فلسطين باعتبارهم رسل حضارة حديثة يمنون بها على العرب المتخلفين. والويل لهؤلاء المخلوقات التعسة الجاحدة إن فكرت في المقاومة. لقد أسبغ الاحتلال الصهيوني أفضاله ونعمه على عرب فلسطين فعلاً. أفضال ونعم حديثة نذكر منها دير ياسين والنابالم والمعتقلات. والأدهى من هذا والأمرّ أن جرائم العصابات الصهيونية التي تُرتكب باسم «التطوير» من مذابح جماعية ووسائل تعذيب وسلب ونهب واعتبار العرب من مواطني الدرجة الرابعة، كل هذا لم يحظَ من الغرب بكلمة استنكار واحدة ضد الصهاينة الذين يتبجحون بادعائهم بأن «اسرائيل» التي ارتقت سلم التطور وأخذت بأسباب العلوم العصرية وحققت ازدهاراً اقتصادياً متفوقاً. تميزت على باقي دول غرب آسيا. وأن فلسطين تحت سيادة العرب كانت دولة فقيرة متخلفة.

وكما هو معروف للعالم بأسره، فإن الحملة الحضارية الأمريكية الرئيسة بدأت في فيتنام عندما قررت أمريكا أن تجعل من الشعب الفيتنامي مجتمعاً ديموقراطياً حقيقياً. وفي الوقت الذي انهمرت فيه دموع التماسيح من مآقي ساسة واشنطن أسفاً ولوعةً على تخلف فيتنام وتدنٍّ المستوى المعيشي فيها، لقي حوالي أربعة ملايين مواطن فيتنامي مصرعهم. والقنابل الأمريكية بما في ذلك النابالم التي أُلقيت في غارات القصف الجوي على تلك الرقعة الضئيلة من أرض فيتنام فاقت في عددها جميع ما تلقته أوروبا خلال الحرب العالمية الثانية. وإن لم يكن ذلك كافياً فإن حقول عدو أمريكا كانت تُرش من آن لآخر بالعقاقير السامة المعروفة باسم (Herbacides) كي تنقلب المزارع النضرة المثمرة صحراء يباباً قاحلة، غير قابلة للزراعة ربما لقرون عديدة كي يواجه مواطنو تلك المناطق الموت جوعاً. كل ذلك مقابل المحافظة على حياة حفنة من الجنود الأمريكان بحرمان شراذم الفيتكونغ من غطاء الأدغال الاستراتيجي الطبيعي. ولكن بعد كل هذا فإن الفيتكونغ كانوا مجرد شيوعيين أجلاف. وحياة الإنسان رخيصة مبتذلة وليست لها أي قيمة في آسيا المتخلفة.

ما هو السبب الحقيقي لتخلف دول العالم الثالث؟

تُعتبر شبه القارة الهندية اليوم واحدة من أفقر المناطق في العالم. لقد كانت الهند تتمتع بثروة هائلة وبنشاط اقتصادي مزدهر تحت حكم المغول وكانت بذلك أعجوبة العصر ومصدر انبهار وطمع أوروبا التي تسابق تُجّارها على توطيد الروابط الدبلوماسية لاكتساب حظوة وميزة لدى حكامها. ان كريستوف كولومبوس ذاته لم يكتشف أمريكا إلا صدفةً في محاولته لإيجاد طريق جديدة إلى الهند. ولم يكن يعلم أن قارة شاسعة كانت في طريقه إليها. وإذا كان أهل أوروبا مستعدين للتضحية بحياتهم في سبيل الوصول إلى الهند فإنها حتماً كانت تحمل أهمية قصوى بالنسبة لهم. لقد وصلت الهند منذ بضعة قرون الى مستوى عال من الازدهار والتطور الاقتصادي وارتفاع المستوى المعيشي للشعب بشكل تفوَّق على المستويات السائدة في أوروبا في ذلك الوقت. وإلى جانب النشاط الصناعي والتجاري المكثف، كانت الهند المغولية دولة مزدهرة، فما الذي يمكن للحضارة الامبريالية البريطانية أن تقدمه للبلاد من خدمات؟ إنَّ الجواب عن هذا السؤال متروك لشركة الهند الشرقية التي دمّرت كل آثار الصناعة والتجارة التي كانت تُعتبر منافساً حقيقياً لبريطانيا العظمى. إن أوروبا الإمبريالية سواء كانت بريطانية أو فرنسية أو إيطالية أو هولندية صممت على تأسيس نظام تجاري اقتصادي (Mercantile) مبني على احتكار التجارة في اتجاه واحد بحيث تصبح الأرض المستعمَرة المستعبَدة بمثابة رصيد احتياطي من المواد الخام لدعم دولة المستعمِرين الأم ذات المستوى الصناعي المرتفع. التي تفرض على مستعمَريها شراء منتجاتها مقابل أسعار باهظة. لقد حافظت الامبريالية الأوروبية على سياسة الاحتكار الاقتصادي واتبعَتْها بكل دقة خلال القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين. ويتجلى هذا المنحى بوضوح في مسلك اسرائيل الاقتصادي في أفريقيا، الذي لا يعدو كونه استغلالاً فاضحاً ونهباً واضحاً. وهو أيضاً وصفة ناجعة لترسيخ وتأكيد التخلف الاقتصادي. إن الامبريالية البريطانية نفسها انتهجت هذا الأسلوب في المستعمَرات الأمريكية خلال القرن الثامن عشر. ومما يؤكد هذا أنه لم تقم في تلك الحقبة قائمةٌ للصناعة ولا للتجارة في أمريكا. ولم يكن

الأمر مجرد مصادفة عابرة؛ بل كانت تلك سياسة بريطانيا العظمى التي اعتبرت تهريب معدات المصانع إلى أمريكا جريمة خطيرة تستوجب إنزال أقصى العقوبات على مرتكبيها. والجدير بالذكر أن هذه السياسة الاحتكارية القاسية كانت وراء اندلاع الثورة الأمريكية أكثر من أي عامل آخر.

يحق لنا أن نتساءل الآن لماذا فشلت دول إفريقيا وآسيا، وقد نالت أخيراً استقلالها السياسي، في تحقيق التطور المنشود؟

في عام 1960 م أطلقت الجمعية العامة للأمم المتحدة اسم «عَقْد التنمية» على ستينيات هذا القرن. وقررت أنْ تتحمَّل الأمم المتقدمة الغنية مسؤولية توفير العون الاقتصادي والتقني للدول المتخلفة في كل من آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية. وانطلق مشروع التطوير هذا بكل قوة وبتغطية إعلامية شاملة مكثفة. ولكنّ خبراء الاقتصاد اعترفوا في انكسار شديد بعد مُضِيٍّ هذا العقد وانقضائه بأن المشروع المقترح والمنفذ لاقى فشلاً ذريعاً. وألقوا باللوم على «الانفجار السكاني» الذي ادعوا بأنه استنزف مصادر الثروة في أراضي العالم المتخلف، بالرغم من جميع المعونات الاقتصادية والتقنية. بحيث اتسعت الشُقة بين الأمم الغنية والأمم الفقيرة بشكل لم يسبق له مثيل. وعليه شرع خبراء الاقتصاد في الترويج لحلول جديدة، مثل «تنظيم النسل» والمزيد من العون التقني الأجنبي بالإضافة لبرامج ونظم تعليمية حديثة موجهة للقاعدة الجماهيرية ومعززة عند اللزوم بحكومات عسفية لفرض الحلول على الشعوب المتخلفة حتى تتخلص من الأفكار البالية العتيقة، وتلقينها المفاهيم المادية «العلمية» الحديثة. وعلى الرغم من طاقات الغرب الجبارة بمشاركة كل من روسيا والصين واليابان. والمرسخة بكل حماس لهذا الغرض. فإن الدول الغنية استمرت في زيادة ثرواتها. والدول الفقيرة ازدادت فقراً.

لماذا؟!!!

من الأسباب الحقيقية للفقر؛ الاحتكار والظلم، اللذين لا يمكن تجنبهما إلا بخلع جذريٍّ لخصال الأنانية والطمع التي جُبل عليهما الإنسان بفطرته

وسبب هذين الخصلتين الشريرتين هو رفض الاعتراف بحكم الله وحسابه الأخروي والتعلق المفرط والوَلَه الزائد بهذا العالم الزائل. فالملحد العربيد بالتالي لا يتورع عن اضطهاد واستغلال الضعفاء لمصلحته الشخصية. والإنسان الذي لا يخشى الله سَيُقْدِمُ دون تردد على فعل كل ما من شأنه زيادة ثروته وتعزيز مصالحه على حساب كل من يعجز عن الدفاع عن حقوقه. ويصح هذا الأمر على الصعيدين الفردي والدولي على حد سواء. لماذا إذاً تصدّرت الولايات المتحدة الأمريكية أعلى المستويات المعيشية في العالم؟. لا تفتأ الدعاية الأمريكية تدّعي أن برامج مساعداتها التقنية، ودعمها المادي لدول العالم، واستثماراتها في الأعمال الدولية دليل ساطع على سخائها العجيب وتعاطفها العميق مع الدول الفقيرة للرفع من مستواها المعيشي والدفع بتطورها الاقتصادي. ومع ذلك كتب ڤانس باكارد في مؤلَّفِه (صانعـو الدمار) يقول «في الوقت الذي لا يزيد فيه عدد سكان الولايات المتحدة الأمريكية على 6٪ من تعداد سكان العالم إلا أنها تستهلك حوالي نصف العوائد الإجمالية لمصادر الثروة في العالم أجمع(*)».

لقد تمكن ما يسمى بـ«العالم المتطور» من تأمين حماية كافية لاستقراره وازدهاره على الصعيدين السياسي والاقتصادي بفضل الفائض المادي المتراكم لديه إثر تاريخ حافل باستعمار شعوب الأرض واستغلال ثرواتها ومقدّراتها من ناحية، واحتكار التقدم التقني والعلمي من ناحية أخرى، لدرجة صار معها 20٪ من سكان العالم يستحوذون على 90٪ من إجمالي الدخل العالمي و95٪ من المعارف التقنية و80٪ من المواد الغذائية في العالم(**).

سيستمر الفقر في مد جذوره وسيزداد حدة يوماً عن يوم، على الرغم من كل التطور المضطرد في المعارف العلمية إلى أن يعي أولئك المدعوون «خبراء

(*) VANCE PACKARD- (The Waste- Makers) New York 1961 p. 211.

(**) من البيان الختامي للدورة 25 لمنظمة الدول العربية للاقتصاد والعلوم الاجتماعية الصادر في بغداد يوم 1978/9/11 م. المصدر: مجلة (العالم الإسلامي) كراتشي ص 1 من العدد الصادر يوم 1978/10/7 م.

اقتصاد» أن ما يسمونه بـ«المعضلة الاقتصادية» ما هي إلا أزمة أخلاقية ولا يمكن التوصل إلى توزيع عادل للثروات إلاَّ من خلال انقلاب جذري في المفاهيم الأخلاقية يعيد لهؤلاء الملحدين صائدي اللذة رشدهم ويجعلهم أناساً يخشون الله فيما يفعلون. وليس من سبيل غير هذا للتغلب على الطمع والجشع والأنانية وللحدّ من هيمنة القوي على الضعيف واستغلاله. فالعدل الاجتماعي إذاً عدل أخلاقي. ولا يمكن للماركسية أن تحقق العدل الاجتماعي المنشود حتى من خلال أضيق وأدق مفاهيمها عن التوزيع الأمثل للثروة، وذلك لأنها ترفض الاعتراف حتى بوجود معايير أخلاقية منزلة من عند الله. وما دام النظامُ الشيوعي مؤسساً أصلاً على البغض والتناحر وعلى الخروج على القانون وحتمية العنف؛ فلن نطمع منه أن يهبنا العدل والاستقرار الاجتماعيين اللذين لا غنى عنهما حتى في مسألة التطور المادي فضلاً عن القيم الأخلاقية.

ما فتىء ساسة الغرب يرددون على أسماع العالم ولأجيالٍ متعاقبة أن الإسلام هو المسؤول عن التخلف السائد في البلاد ذات الأكثرية المسلمة اليوم. مع أنه لا يمكن لأي دارسٍ منصف للتاريخ أن ينكر الحقيقة الثابتة التي تؤكد أن البلاد التي طُبِّق فيها نظامُ الحكم الإسلامي تمتعت بازدهار واستقرار مادي ومعنوي مشهود. لقد كانت الريادة في حقول المعارف العلمية لدار الإسلام؛ التي ازدهرت في ظلها كذلك الصناعة والتجارة. أمّا التدهور الاقتصادي الذي ألم بنا نحن المسلمين فكان نتيجة طبيعية لانحرافنا الخلقي والروحي. وسقوطنا في غياهب التخلف كان من ناحية أخرى مقترناً بتعرضنا للهيمنة الأجنبية وعلى الرغم من الاستقلال السياسي الاسميّ الذي توصلنا إليه، فإننا تورطنا أكثر من أي وقت مضى في عبودية الاقتصاد الغربي. والباكستان مثال واضح في هذا الشأن فبعد نحو 3 عقود من الاستقلال السياسي المعلن. لا زالت هذه الدولة المسلمة تعتمد بالكامل على أوروبا وأمريكا ومؤخراً الصين في استيراد احتياجاتها، وبأعلى الأسعار، من السلع الاستهلاكية الحيوية والعتاد العسكري. ليس هناك في الباكستان صناعة أصلية وطنية بالمفهوم الفعلي الصحيح؛ بل إن جميع المصانع تقريباً تحت تحكّم المِلْكية

الغربيّة سواءً بشكل مباشر أو غير مباشر. وجميع منتجاتنا ممهورة بعلامات تجارية تحمل أسماءً إنكليزية. والاستثمارات الأجنبية هنا تسعى بدأب لجعل تطور صناعتنا يخدم أغراضهم ومصالحهم وليس أغراضنا ومصالحنا. كانت الباكستان منذ وقت قصير تنتج فائضاً وفيراً من المواد الغذائية للتصدير، وصارت اليوم تعتمد بالكامل على استيراد القمح الأمريكي؛ الأمر الذي قد يعرّضها للمجاعة في حالة انحسار الإنتاج الأجنبي أو توقف استيراده لسبب ما. ونتساءل هنا: لماذا تمكنت الصين من النهوض من أزمتها، والتخلص من شبح المجاعة الشاملة التي كانت تهددها، لتصبح في مصاف الدول الكبرى في غضون عقدين من السنوات؟ بينما كانت شبه القارة الهندية وفي نفس تلك الفترة تنحدر نحو الفقر والعوز بشكل مضطرد. لقد كانت الصين مصدر إعجاب الآسيويين والأفارقة على حد سواء. ولكن ليس بدكتاتوريتها أو شيوعيتها. بل لأنها كانت البلد غير الأوروبي الوحيد الذي استطاع تحقيق نمو مادي متميّز بالاعتماد الكامل على الجهود الذاتية. ومع أنها ترزح تحت نير الاستعباد الفكري المتمثل في الماركسية؛ فإنها تظل الدولة الوحيدة خارج أوروبا التي تحصلت على قدر من الاستقلال السياسي والاقتصادي. لقد حاول بعض القادة المسلمين تفسير النهضة الصينية بتبنيها للشيوعية، ويحاولون اقناعنا بأن النظام الماركسي هو الدرب الوحيد لعزة الباكستان وعظمتها. لقد فات هؤلاء الساسة ملاحظة المغالطة هنا؛ وهي أنه لو كانت الماركسية فعلاً الحل الناجع للتخلص من «التخلف» كيف إذن نفسّر فشلها في انتشال البلاد التي تبنتها من أدنى مستويات الفقر فألبانيا ومنغوليا وغيرها لا زالت أفقر دول العالم وأقلها تطوراً حتى بعد تبنيها للنظام الشيوعي.

إن الطريق الوحيدة للمنعة الوطنية تكمن في الاستقلال الاقتصادي والعسكري التام.

إن الحل الوحيد الكفيل بالنهوض بجميع شعوب العالم، على الصعيدين المادي والروحي، هو التبني العالمي للإسلام بكامله. ففي الوقت الذي تؤكد فيه جميع أديان وفلسفات العالم، شرقية كانت أم غربية، على ضرورة التزام

الإنسان بالأمانة والكرم ومساعدة الضعيف وتجنب الطمع والأنانية، لا يقدم لنا أيٌّ منها برنامجاً متكاملاً لتطبيق هذه المفاهيم والقيم بشكل عملي. أما في القرآن الكريم، فإن الله تعالى جعل الأمر بالصلاة مقترناً دائماً بالأمر بالزكاة، التي تحتل أهمية قصوى في الإسلام؛ حتى إن أبا بكر الصديق رضي الله عنه وأرضاه أعلن الجهاد ضد الّذين امتنعوا عن إيتائها. فالإسلام إذاً يتميز على جميع الأنظمة الدينية الأخرى بكونه جعل مساعدة المحتاجين من صلب عقيدته الأساسية. وأكثر الناس يأساً من قيمة الزكاة وأهميتها في عالمنا المعاصر هم النقاد الغربيون باعتقادهم أنها لا تتعدى مستوى الهبات التي قد يعطيها المرء للمتسولين، الأمر الذي لا يفيد المجتمع الحديث في شيء، ولكونهم ملاحدة وذوي أفق لا يتعدى مستوى المظاهر المادية البحتة للحياة. فلا يمكنهم أن يعوا مغزى الزكاة وقيمتها، وأنها ليست مجرد قدر مالي معين يدفعه الأغنياء مساعدة للمحتاجين. لم تكن الزكاة يوماً مجرد نسبة ½ 2٪ إنها طهارة روحية خلقية ينتفع بها من يعطيها أكثر من انتفاع مستلمها. يعلّمنا الإسلام السمح أن الله تعالى هو مالك الملك المهيمن على جميع مقدرات الكون وموجوداته التي هي بمثابة أمانة للإنسان ينتفع بها في دنياه ليتركها خلفه عند وفاته. وما على الإنسان إذاً إلا أن يترجم محبته وتعلقه بالحياة الدنيا إلى حب وتعلق بالعالم الآخر. والدليل على حب الإنسان لله يتمثل في استعداده للتخلي عن جزء من الثروة التي كابد المشقة ليحصل عليها، في سبيل الله وعن طيب خاطر. والمسلم الورع مستعد أيضاً لإعطاء الصدقات اختيارياً إلى جانب الزكاة المفروضة شرعاً. والقرآن الكريم يحثّ المؤمنين باستمرار على إنفاق كلّ فائض من أموالهم لمساعدة الغير. ومن يأخذ الزكاة لا يجب أن يشعر بالذل أو القهر ذلك لأن من يعطيها لا يتوقع منه جزاءً ولا شكوراً، بل ثوابه على الله وحده. والله تعالى يَعِدُ مراراً وتكراراً بأن من ينفق ماله في سبيل الله سيجزيه أضعافاً مضاعفة في حياته الدنيا وفي أخراه. فالزكاة إذاً تعمل على سعة الصدر ورحابة النفس والكرم والرحمة بالضعفاء والتعاطف معهم. وإذا انتشرت هذه القيم في المجتمع وصار كل فرد فيه يشعر بمسؤوليته نحو جيرانه ستختفي

جميع مظاهر الفقر تلقائياً. لقد حرّمت الشريعة الإسلامية الربا والفائدة على القروض وحرّمت تعاطي الكحول وكل ما يُذهب العقل من مخدّرات، وحذّرت من مغبّة ترف المعيشة الزائد. كل ذلك لضمان عدم تركز الثروة في أيدي القلة. بل إنها جعلت هذا الأمرَ مستحيلاً تقريباً من ناحية عملية؛ إذ يتم توزيع نتاج الموارد المالية بشكل مثالي.

ما انفك نقاد الإسلام يصفونه بالتخلف وينعتون أتباعه بالرجعية في سياق ردودهم على طموحات المسلمين في إقامة دولة إسلامية مبنية على تطبيق الشريعة. ويزعمون أنهم يحذروننا من أن هذا الأمر سيجعلنا منعزلين عن العالم الحديث، وأنه سيعود بعقارب الساعة إلى الوراء ليعيدنا إلى ظلام العصور الوسطى. تعتقد العقلية العصرية أن كل ما هو قديم أو تقليدي يجب بالضرورة أن يكون مهجوراً منسياً وعديمَ الفائدة. وبالمقابل فإن جميع الثقافات السابقة عارضت كل تغيير أو تجديد واعتبرته هرطقة، واستمرت تَعَبُّد ما أَلِفَت لمجرد أن التقاليد تقدّسه. أما الإسلام فيقف موقفاً وسطاً بين طرفيْ هذه المعادلة المتمثليْن في الالتزام الأعمى بما هو سائد كطرف أول والدعوة للتغيير ومعاداة كل ما هو قديم في سبيل التجديد وحده كطرف ثان. ويسعى المسلم حسب تعاليم شريعته للسير في وسط الطريق متجنباً التطرف. فأحدث الأمور وأكثرها جدّة ليست دائماً الأحسن، والعكس أسوأ من ذلك. إن الإسلام يعارض وبكل شدة التعلق الأعمى بالماضي رغم بطلانه. ورد في القرآن الكريم من حوار سيدنا إبراهيم: **﴿إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا هَٰذِهِ ٱلتَّمَاثِيلُ ٱلَّتِي أَنتُمْ لَهَا عَٰكِفُونَ ** قَالُوا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا لَهَا عَٰبِدِينَ ** قَالَ لَقَدْ كُنتُمْ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُمْ فِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾**[1]. فالحق في الإسلام كذلك لأنه حق وليس لأنه قديم أو جديد. وهذه الحقيقة الدامغة ثابتة في القيم المنزّلة في القرآن الكريم والأحاديث الشريفة. ويظلّ الغرب مع ذلك يصرخ فزعاً، ويسمي هذا الأمر «ظلمة القرون الوسطى». إنّ القيم والمبادىء التي نحملها نحن المسلمين قيمٌ

---

(1) الأنبياء 52 53 54.

أخلاقية منزلة ثابتة راسخة. وأسلوب حياتنا الناجم عن تطبيق هذه القيم واضح جلي في تاريخنا. ونحن على استعداد لأن نحيا وفقاً لهذه القيم ونموت في سبيلها، لأننا لا نخشى على حضارتنا من عوائد الزمان المتمثلة في المستجدات الطبيعية أو الآنية أو التطورية. ولأننا نقبل كل جديد صادر عن غيرنا ما دام يخدم أغراضنا، ولا يتعارض مع مبادئنا، وإلا كان مرفوضاً. ليس هناك تماثل تطابقي بين نيويورك القرن العشرين وأثينا البريكليّة. ومع ذلك فإن الغرب العتيق لم يزل مستمراً في حفيده الحديث بفكره وثقافته على مر التاريخ دون توقف. ولنا الحق نحن كذلك في أن نقبل بتطور المعارف في نطاق شخصيتنا الاعتبارية وهو ما يختلف جذرياً عن القبول بمبدأ التغريب (Westernization) أي جعلنا من شيعة الغرب وعلى شاكلته، لأننا لا يمكن أن نتنازل عن كِياننا المتميِّز والمتفرِّد مهما كان الثمن. ولا حياد عن المنطق في أن اختلاف فكرنا ومثلنا عن المعايير السائدة المعاصرة؛ يستوجب اختلاف مجتمعنا وسياستنا وأنظمتنا وعلومنا وفنوننا ولباسنا وطعامنا وعمارتنا وسلوكنا اختلافاً بيّناً، لكونها جميعاً تعبيرات ملموسة عن القيم المتميزة التي نحملها.

كيف يحمّلون القرآن الكريم مسؤولية تخلف بلاد الإسلام اليوم وركودها ورقودها، وهو الذي يدعو مراراً وتكراراً إلى البحث والتقصي والنظر في ملكوت الله وظواهر الطبيعة باعتبارها أدلةً قاطعةً على قدرته تعالى. هذا إلى جانب اعتبار الإنسان خليفة الله على الأرض، مع الإقرار دون مواربة أو لبس بأن جميع العناصر والمخلوقات في الكون ما وُجدت إلا لخدمة الإنسان وازدهار حياته. إن خصومَنا أنفسَهم لا يمكنهم نكران الحقيقة التاريخية التي تفيد أن المسلمين كانوا، ولمدة خمسة قرون (من القرن الثامن إلى القرن الثالث عشر) للميلاد، قادةَ العالم في الطب والصيدلة والعلوم والرياضيات والتجارة، هذا على الرغم من أن أصول «الصفر» وما يسمى بالأرقام العربية كانت في شبه جزيرة الهند، وأن الطباعة والورق والبارود ظهرت أصلاً في الصين؛ إلا أن المسلمين هم الذين اكتشفوا أهميتها وشرعوا في استغلالها علمياً وعملياً. لقد صاغ المسلمون العلومَ الإغريقية في قالبٍ جديدٍ واستغلوها

عملياً بشكلٍ كامل. فمِن المجحف حقاً إذاً القول بأنهم اقتبسوا هذه العلوم وحفظوها ثم نقلوها إلى الأجيال التالية؛ ولم يكن لهم فيها شأن. والمسلمون لا غيرهم، وعن طريق .كمال اللغة العربية وثرائها، هم الذين أرسوا قواعد وأسس الرياضيات الحديثة والفيزياء والكيمياء والصيدلة والطب كما نعرفها اليوم. وما فعله الأوروبيون هو بناء الهيكل الشكلي الحديث على هذه القواعد والأسس. لا جدال في أن الطب الإغريقي هو أبو الطب الحديث؛ ولم يزل (القانون) لابن سينا إلى القرن السابع عشر هو المنهج المعتبر في جميع مدارس الطب في أوروبا. ومن جانب آخر فإن العالَم لم يعرف المستشفيات أو المدارس أو المستوصفات كمؤسسات عامة إلا مع تألق الحضارة الإسلامية. وهكذا فإن المسلمين وضعوا الأساسات العتيدة التي بُنيت عليها العلوم العصرية. لماذا إذاً وبعد هذه الانطلاقة الرائعة ترك المسلمون مهمة الريادة والقيادة واستسلموا للدعة والطمأنينة وغرقوا في سبات عميق من الكسل والخمول والبلادة؟!

بدأت الحضارة الإسلامية أفولها الطويل في اللحظة التي صار فيها الدين مُجرد طقوس وعادات وتقاليد شكلية. فخسرت الحضارة الإسلامية بذلك حيويتها وشرعت تنحدر تدريجياً نحو التقوقع والانغلاق على ذاتها والضمور والخمول والركود واللامبالاة والاحتضار؛ وباختصار بدأت طريقها إلى الموت والفناء. الأمر الذي أدى إلى انتقال العلوم الطبيعية إلى أيدي أعداء الإسلام، بينما انحرفتِ عقول المسلمين إلى التصوف والمناظرات والمشاحنات حول دقائق الشريعة. ومن روايات المؤرخين في هذا الصدد؛ أنه في الوقت الذي اجتاح فيه المغول بلاد الإسلام عام 1258 م، ودمروا الخلافة العباسية وتركوا بغداد ركاماً من الحطام، كان علماء المسلمين منغمسين في نقاشٍ حادٍّ ساخنٍ حول رأي الشريعة في أكل لحم الغراب. وعندما اتضح تفوق الغرب المادي وقع علماؤنا في خطأ فادح، وذلك بتصورهم أن أفضل سبيل لمناهضة الحضارة الغربية المنافسة هو أن يعزل المسلمون أنفسَهم ويتجاهلوا نهضة الغرب ويتظاهروا بأنها ليست موجودةً. وبدلاً من مواجهة التحدي، فضّل علماؤنا

الخوض في الصغائر والتوافه، وورّطوا أنفسهم في النزاعات المتنامية بين مختلف المذاهب الفقهية والطوائف والنحل المتعددة، وصاروا يتنازعون حول أتفه الأمور؛ كمسألة تكفير السنّة للشيعة أو العكس. ومن ذلك؛ القرار الذي اتخذه جمع من علمائنا المعاصرين بتكفير العلامة محمد إقبال ومولانا أبي الأعلى المودودي وغيرهم. وعندما بدأت نظم التعليم الغربية تكتسح بلادنا وتهدد أجيالنا القادمة بالمسخ والتفسخ، شرع علماؤنا يختصمون حول طول اللحية أو طول الإزار الذي إن نقص أصبع قد تبطل به صلاة مرتديه. وفي الوقت الذي كانت فيه الشريعة الإسلامية ذاتها مهددة في كيانها واستمراريتها، انشغل علماؤنا بأمور ليست بذات بال أو أهمية، مثل تحديد العدد المطلوب من سطول الماء الكافية لتطهير بئر سقطت فيها جيفة حيوان ميت. فأصبح علماؤنا (باستثناء قلة مبجلة منهم) مثل الفريسيين الذي تصدى لهم عيسى بن مريم (عليه السلام) طيلة فترة بعثته. لقد فاقوا ما في التلمود بقضاياهم المتناهية الدقة؛ الأمر الذي ساهم في إضعافنا والفتّ من عزيمتنا ومكّن الامبريالية الأوروبية بسلاح التفوق التقني من هزيمتنا والهيمنة علينا واستعبادنا.

ولا يمكننا استعادة القوة اللازمة لدرء العدوان عنّا إلّا بإعادة تقديم الإسلام للشعوب المسلمة، ليس في شكل شعائر أو عبادات فحسب، ولا حتى في شكل مشاعر تقوى فردية. بل يجب العودة بالإسلام كحركة عالمية دون أن نكون ملزمين بإعادة تفسير عقائدنا لتلائم روح المادية والعصر على حساب صحة هذه العقائد وسلامتها. والمطلوب هو التطبيق العملي للإسلام وهذا متوقف إنجازه على قناعة أغلبية المسلمين تحت قيادة منظمة فاعلة. وسوف تنجح الحركة الإسلامية في قهر التغرب الفكري إذا تمكنت هذه القيادة من السمو لدرجة النزاهة والمحافظة على الترابط، وكانت مستعدة للتضحية بالذات في سبيل إنجاح المهمة. وسمو القيم الأخلاقية المميزة للإسلام سيستقطب الأتباع من كل حدب، وسيعي المنصفون من مفكري الغرب فسادَ أسلوب حياتهم وسوف يشتركون معنا في نفس الدرب جنباً إلى جنب.

إننا نقف وبكل شدّة ضد جميع أشكال تحديث الدين وجعله عصرياً.

كثيراً ما تساءل المستشرقون الغربيون وعلى رأسهم (جِبْ H.A.R Gibb) في كتابه (الاتجاهات العصرية في الإسلام) شيكاغو 1945 م. عن سبب ضعف وفساد حجج التحديث. ونحن نقول إنَّ سر ضعف التحديث يكمن في طبيعة المهمة البائسة اليائسة التي تسعى لفرض اللامناسب وجعله مناسباً بالقوة. فليس هناك من يقبل التعايش مع فكر متضارب إلا إذا قَبِل بمبدأ الإباحية الفكرية (اللانزاهة) وما ينطوي عليه من فساد نية وهرطقة روحية وانعدام الشجاعة الأدبية واضطراب سيكولوجي، على اعتبار أن هذه المعايير مجتمعة هي المقومات الأساسية للابتذال. وحيث إن التافه والمبتذل من الأمور لا يروق للكائن البشري المستحق لآدميته، فإن التحديث سيفشل. لأن الشعوب لا يستهويها الدين الميسر لأجل تسويغ الأغراض والأهواء المتقلبة مع الزمن. الشعوب تريد التحدي، وهي متعطشة للفكر الذي يولِّد فيها شعور التضحية بالنفس في سبيل غايات نبيلة. ما يريده الناس هو العيش أو الموت في سبيل شيء جدير بذلك فعلاً. وبإيجاز إن الشعوب تريد تحقيق إنجاز ذي قيمة خالدة. والإسلام، الدين المنزَّل ومنهاج الحياة المتكامل والمبني على قيم أخلاقية مطلقة، هو وحده القادر على فرض سلطان كوني شامل وإذعان كامل. أما الأنظمة الفلسفية المصطنعة الوضعية، فلم ولن تتمكن من تحقيق هذا الغرض.

«مواكبة الزمن في حركته» قد تعني أيضاً أنّ سلوكنا يولّد طاقات معينة ليس لنا عليها أي سيطرة. وهذه الطاقات اللاإرادية ناتجة عن التطبيقات الحديثة للتقنية العلمية على أنظمتنا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية المعاصرة، وليس لنا إذن بد من الإذعان لها. فالوصول إلى الازدهار والرفاهية صار يعني اليوم أن يتقولب الفرد في إطار مُعَدٍّ مسبقاً وأن يكون كما يُراد له أن يكون. وهو ما يعني نكران قدرة الفرد على خلق مستقبله أو حتى التأثير في تقريره. وعليه فالقبول الأعمى بالتفسير الماركسي للتاريخ جعل الإنسان عبداً للزمن، وغير قادر على فعل أي شيء لردع شروره أو تخفيف وطأتها. ولو افترضنا أن نستمدّ صورة الإنسان من «المادية الغربية». فهذا يعني إذن أن

نسعى بملء إرادتنا للتورط في الفساد الأخلاقي الذي يمخر الإنسان الغربي في عبابه الساعة.

اجتمع ممثلو 32 دولة أعضاء لجنة التطوير الاجتماعي التابعة للأمم المتحدة في الفترة ما بين 17 فبراير و 5 مارس عام 1969 م وأصدروا دراسة من 80 صفحة تلخص ملاحظاتهم حول مشاكل الشبيبة في العالم، وانتهوا إلى خلاصة مفادها: ـ (أن السلوك المناوىء للجماعة أمر محتم ونتيجة طبيعية لتطور المجتمع البشري وزيادة الثروات القومية) وهذا لا يعني فقط أنه لا يمكن لأحد أن يحاول إنهاء هذا التمرد على السلطة والاستعداد للعنف؛ بل إنه يعني كذلك أن هذه الاتجاهات مطلوبة ومرغوب فيها باعتبارها دليل على «العصرية». وهذه الحجة تستعمل للدفاع عن مظاهر انحراف السلوك الجنسي وإباحيته، والمستويات المنحطة المبتذلة في أساليب الإعلام الغربي. حتى كاد هؤلاء الناس يقولون صراحة إن المجتمع المتسم بالاستقرار الأخلاقي والاتزان الاجتماعي مجتمع محتقر لأنه «ساكن» دون حركة و«متخلف» لرفضه مواجهة «واقع» الحياة العصرية.

ونرى «الزمن» في حركته اليوم يجرف ويزيح كل ما هو خَيِّر ومقدَّس في الحياة، بما في ذلك القيم التي كانت دوماً في مفاهيم الغرب إلى فترة قريبة. وإذا كانت الأسس الأخلاقية للسلوك الإنساني عرضةً للتغيير المستمر بدون نقاش، وما يستتبع ذلك من تحول مضطرد في هيكلية البنية الاجتماعية، فما هي النتيجة المتوقَّعة غير الفوضى والاضطراب والتفكك؟ مسألة الساعة إذاً ليست في أن نتغير مع الزمن، بل أن نغيِّر الزمن ذاته. يجب ألّا نذعن ونقبل بالقوى الهدامة، وليدة العوامل اللافردية، بل يجب مراقبتها والتحكم فيها. كيف تأتّى لأصحاب السلطة الحصول على صلاحية تشكيل أسلوب حياتنا؟ إنَّ أيَّ اضطرابٍ اقتصادي أو سياسي أو اجتماعي قادر على إيصال أيِّ نوعية من الناس للسلطة، بحيث يجدون أنفسهم بين عشية وضحاها في مركز لا يستحقونه. علماً بأنه من طبيعة العامَّة الإذعان للراعي والاقتداء به دون مراعاة لجودة معدنه. ومن ناحية أخرى لا يجب لنا أن نكون عجينة تتشكل بفعل

الطاقات والقوى التي اكتشفها الإنسان من خلال التقنية والعلوم وطبقها بتهور وحمق على نظامه الاجتماعي. بل يجب أن نلجم هذه الطاقات والقوى لنجعلها مطابقة ومناسبة لحياة الفرد والمجتمع حسب تصور القرآن الكريم. وهذه الصورة المثالية ليست جامدة راكدة بل إنها تتحرك في حرية كاملة ولها أن تنمو وتزدهر وتسعى نحو الكمال بجميع أوجهه طبقاً للمبادىء التي أنزلها الله سبحانه. وحتى يكون الإسلام بلسماً شافياً يقينا شرور الفرد والمجتمع يجب أن نطبقه بالكامل. ويجب لذلك قبول القرآن الكريم والحديث الشريف على أنهما حقائق مطلقة. لأن نكران صحة كلمة واحدة من القرآن الكريم يعني نكران حقيقته بالكامل. أما الدعوة إلى أو القبول بدين مخفف فلا يعدو كونه القبول بطعام مذوق لا يصلح لتزويدنا بالقيمة الغذائية المفترضة له.

أشار السيد «حيدر باماتي» في كتابه (مساهمة المسلمين في الحضارة) الذي نشره المكتب الإسلامي - جنيف/ مايو 1962م إلى جميع تلك المساهمات الثمينة في صرح النهضة الأوروبية التي قدمها المسلمون في مجالات الزراعة والصناعة والفلسفة والفنون والطب والعلوم. كما لو أن هذه المنجزات الدنيوية الجديرة بالفخر والثناء هي كل ما هنالك. ولم يتطرق المؤلف بكلمة واحدة لإسهامات المسلمين في النواحي الروحية للبشرية كأنه اعتبر هذه الإنجازات الحضارية لا تستحق الذكر. ماذا إذاً عن «التوحيد» و «التكبير - وهو أن الله أكبر، ولا شيء يستحق العبادة سواه» وماذا عن الصلاة والزكاة وصيام رمضان أو روح الأخوة الدولية في شعيرة الحج؟ وماذا عن مساهمة الشريعة في تطور القانون البشري؟. إن الإنجازات الدنيوية من علم وفنون مهما عظمت تتضاءل أمام قيمة هذه العطايا الروحية التي أسبغها الإسلام على العالم. إن انتقال الفلسفة الوضعية والعلوم الطبيعية من دار الإسلام إلى أوروبا في العصور الوسطى كان هبةً لا تقدر بثمن لصالح التطور المادي الغربي؛ مع أننا نرى أن الأمر كان كارثة من ناحية تاريخية، فأعداؤنا استغلوا هذه المعارف التي نقلناها لهم كسلاح لتدميرنا كلياً. ولا ريب أنهم وظفوا هذه المعارف العلمية التي أعطيناهموها بعنف وإفراط ودون أدنى حسّ بالعرفان أو

الشكر لمصادرها. واستمرّت هذه السياسة منذ عصر النهضة إلى يومنا هذا. أما القبول بتحجيم الحضارة الإسلامية في الإطار المتعارف عليه بكونها مجرد حلقة وصل تاريخية، وأنها سبقت ومهدت للحضارة الغربية المعاصرة. فهو قبول بالمبدأ القائل بأن الإسلام قد أنجز مهمته في التاريخ وأن ليس له بالتالي أي مستقبل كأسلوب حياة مستقل ومكتفٍ بذاته. والحقيقة أنه لا يزال لدى الإسلام ما يقدمه للإنسانية إضافة للقائمة التي عدد بنودها السيد حيدر باماتي في كتابه السالف الذكر. فلا يجب إذاً أن يقتصر فخرنا واعتزازنا بمساهماتنا في الماضي، دونما اعتبار لمساهمات الإسلام المحتملة في الحاضر والمستقبل. فنظامه المتكامل والمُنزَّل المُنَزَّه، وأخلاقياته وشريعته كفيلة بإشباع جميع احتياجات العالم المعاصر المتمثلة في خلاص الإنسان فرداً وشخصاً والوصول إلى الترابط والتآزر في المجتمع ككل.

مهما عَظُم التزامنا برفض أي تعديلات على فكرنا كي يناسب روح «العصر». فإنّ الحاجة ملحّة لتكييف أساليبنا الإعلامية في بث ونشر هذا الفكر بوضوح كي يلقى الفهم والاستيعاب المطلوبين لدى الإنسان المعاصر. وأنا لا أعني بهذا أن ننزل لمستوى الإعلانات الفجّة الرخيصة أو الحركات المسرحية الاستعراضية التي ينتهجها «المتزمتون» من المسيحيين البروتستانت. ولا أن نقلِّد دعاة «إحياء» المسيحية في هذا المضمار، فذلك أسوأ ما يمكن تقديمه لخدمة أغراضنا. لقد مرت أوروبا في عصورها المظلمة بمرحلة تدنّى فيها مستوى الفكر إلى درجة اهتمامهم وانشغالهم بمسألة كم ملاكاً يمكن أن يجتمعوا للرقص على رأس دبوس؟ فكانت القضايا المبنية على اللاهوت بالتالي هي الأكثر جدوى من غيرها. وكان رائد علم اللاهوت عند اليهود إذّاك «موسى بن ميمون» الذي حاول من خلال سفره (دليل الحيارى) أن يختلق نوعاً من التوافق بين اليهودية والفلسفة العقلية الاغريقية القديمة، في محاولة منه لإثبات تفوق اليهودية على المسيحية والإسلام. أما رائد مسيحية القرون الوسطى في اللاهوت فكان القديس «توما الاكويني» الذي ترك لنا وراءه (التومائية) التي تعتبر أهم المراجع في عقائد الروم الكاثوليك. وما كان لهذين

العالمين؛ ابن ميمون والاكويني، أن ينجزا أعمالاً كتلك لو لم يطّلعا على (تهافت الفلاسفة) للإمام الغزالي. وكذا كان شأن كلٍّ مثقفي العصور الوسطى من يهود ومسيحيين وحتى مسلمين ممن اهتموا باللاهوت. وما دام الاهتمام بهذا العلم بقي مكثفاً بين اليهود النصارى والمسلمين فإن التهافت كان مثالياً لنشر الإسلام في الأمم الأخرى، ومقارعة الهرطقة من الداخل. وإذا لم يكن التهافت مناسباً لمهمة التبليغ اليوم، فهذا لا يتعارض مع منطق وحقيقة حجته، ولا يقلل كذلك من زخمه الأدبي والفكري. بل يعني أن العقل المعاصر فَقَدَ الاهتمامَ بأمور اللاهوت الذي ستبـدو حججه غير ملائمة، هذا إن لم تكن غير مفهومة أصلاً.

وعلى الرغم مما تقدم، بقيت المناهج التعليمية في مدارسنا على حالها منذ أيام الغزالي. وانحصر اهتمام علمائنا بمسألة المعتزلة لا مبالين بالأجيال الجديدة من الأمة التي عليها مـواجهة المـاركسية والـداروينية والفـرويديـة والوجودية. ونحن إذا دافعنا عن الفكر الإسلامي اليوم بعلم «الكلام» فلن نطمع أبداً في أي تجاوب من العقل المعاصر المقتصر على استيعاب فلسفة الذرائع البراغماتية. وعلينا مراعاة هذه الحقيقة بالكامل في مساعي التبليغ وشؤونه. فالعقل المعاصر سيقبل حججنا ضد الايديولوجيات الماديّة بشكل أجدى وأنفع إنْ نحن ذكّرناه بتؤدة وصبر وعلى أساس وقائع ملموسة وحقائق راسخة ثابتة بالمآسي والمصائب التي يؤدي إليها الإلحاد على مستوى الفرد وأسرته وأصدقائه وعلاقاته الإنسانية عموماً. والمجال واسع شاسع لأن نناقش ظاهرة الاختلال العقلي والإدمان على الكحول والمخدرات، وجنوح الأحداث، والجريمة، واباحية الجنس واللقطاء، والأمراض الجنسية. أما عن البـذاءة والرذيلة في الفنون ووسائل اللهو فحدّث ولا حرج. يمكننا كذلك التعرض لمسائل انتشار العنف والخروج على القانون والسياسات المجرّدة من المبادىء الأخلاقية، الإقليمي منها والدولي. وشناعة وعنف جرائم الحروب المعاصرة.

ومع ذلك. فإن دعاة التحديث والعصرنة محلياً أو خارجياً لم يعص عليهم ملاحظة أننا لن نتمكن من جني ثمار الحضارة الغربية الحديثة إلا إذا

ضحينا بنفائس ماضينا وكلّ ما هو نبيل فيه. وذاك هو الثمن المفروض على أي شعب يطمح لتطوير نفسه. ولكن هل كانت نتيجة مسخ الفرد وسلبه إنسانيته غير الفوضى والتفكك الاجتماعي المحذورين.

بربكم كيف تتصورون موقفنا معشر المسلمين تجاه العلوم كما يفهمها الغرب المعاصر ويطبقها اليوم ما دامت تعاليم القرآن الكريم ومواعظ الحديث الشريف لا تمثل أيَّ عقبة في درب التطور العلمي والتقني؟ بل إنها تشجع على طلب المعرفة وتقصّيها في جميع المجالات. هذا أمر، والأمر الآخر هو أن جميع المعارف المفيدة والعلوم التطبيقية ملك لجميع بني البشر، وليست حكراً على أمم أمريكا الشمالية وأوروبا. ويجب أن نعيَ ونفهم أن جميع مظاهر أيّ ثقافة مرتبطة ومتأثرة من الناحيتين النظرية والتطبيقية بفلسفة وإيديولوجية تلك الثقافة. ولا نستثني من ذلك حقول العلم والتقنية المختلفة التي تطورت في أمريكا وأوروبا خلال القرون الثلاثة الأخيرة. وبما أن جذور العلوم العصرية تمتد بعمق في ثرى مذهب الغنوصية. فلا منجى إذاً من الكوارث الناتجة بفعل هذه الطاقات الميكانيكية اللافردية المنطلقة دون لجام على المجتمع والأسرة والفرد، وجميع العلاقات الإنسانية بشكل عام، بالرغم من أن هذا لم يتعدَّ حدودَ قوانين (السبب والنتيجة) الطبيعية. لقد اقترن إيمان الكائن البشري بكفره (أو شكوكه)، وقد لازم الإلحاد والمادّية الإنسان طيلةَ التاريخ. لقد كانت مظاهر الشر المعاصرة متعاظمة في الماضي، ولكن عندما تمكّنت قوى الشر اليوم من حيازة سلاح العلم والتقنية تضخمت الكارثة وتفاقم الرعب بشكل فاق أقصى خيالات أسلافنا. كل ما يمكن للعلم أن يفعله هو تطويع عناصر الطبيعة لخير الإنسان وراحته وزيادة ثرواته المادية. ولكن العلم بطبعه غير قادر على توفير أي إرشاد أخلاقي ولا مؤازرة روحية. فاكتشاف النار مثلاً وفّر للإنسان سلاحاً ذا حدين؛ فهي مكسب عظيم الفائدة والمنفعة إلى جانب كونها أكبر طاقة تدميرية عُرفت إلى ذلك الوقت. لقد دأب فلاسفة أوروبا وأمريكا على مر ثلاثة قرون يقنعون العالم بأن المعتقدات الدينية لا محالة ستمّحي وتندثر في عصر المادية العلمية. يقول سيجموند فرويد «إن الدين

مجرد وهم طفولي يكتسب كيانه من مصادفة صيرورته مشبعاً لرغباتنا الغريزية» ولنا هنا سؤال: إذا كان الخالق ذاته جعل هذه الرغبات الغريزية تحتاج إلى إشباع بمعتقدات دينية بشكل يشمل كافة الجنس البشري بحيث لا يمكن للفرد ولا للجماعة المحافظة على العقل بدونها. فالحقيقة الدينية يجب لذلك أن تكون واقعاً ملموساً.

يفترض اللاهوت المسيحي الذي سيطر على عالم الغرب لنحو خمسة عشر قرناً أن الكائن البشري مجبول على فطرة الشر، وأن كل طفل يُولد والخطيئة في عنقه ويعتقدون أنه لا جدوى بالتالي من الشـرائع الـدينية. ويصرون على أن الفضيلة لا يمكن أن تُفْـرَض بأي قانون بل إنها تنبثق من داخل الفرد. وعليه فليس للدين دور في حياة المجتمع. وهو موجَّه عوضاً عن ذلك لتقوى الفرد الخاصة. وأن المجتمعات المؤسسة على شرائع الدين لا أمل لها في النجاح. وهنا تكمن نقطة الخلاف الحاد بين الإسلام والمسيحية. يدّعي علماء اللاهوت المسيحيون في كتبهم أنه ليس في الإسلام جواب لمسألة الشر وأصله ويدّعون أن المسلمين المعتقدين بوجوب تطبيق الشريعة الإسلامية يجهلون جوهر الطبيعة البشرية.

ولم تزوِّدنا المسيحية بدليل قطعي على صحة افتراضها أن الشر فطرة بشرية. بل إنهم اعتمدوا على سوء فهم وخلط لظاهرة أخرى مختلفة. ونظرة المسيحية للمجتمع تشاؤمية شأنها شأن الهندوسية والبوذية. وإذا ما قبلنا جدلاً بافتراض علماء اللاهوت المسيحيين عن طبيعة الخطيئة عند البشر، فإن الأنفس الفاضلة المرهفة وغير القادرة على احتمال فساد المجتمع لا تملك خياراً غير الفرار إلى الأدغال والغابات والصحارى ليصبح ذووها رهباناً وراهبات.

يتخذ الإسلام موقفاً واقعياً تجاه طبيعة البشر. متمثلاً في قول الله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيم * ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وعَمِلوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أجرٌ غَيرُ مَمْنُونٍ﴾(*). فالإسلام إذاً لا يتجاهل

(*) التين 6/5/4.

الشر عند الكائن البشري، وعلى النقيض من معتقدات المسيحيين يؤكد في القرآن الكريم أن البشر مجبولون على فطرة الخير. وعليه فالخير والشر موجودان جنباً إلى جنب في الواقع، وحياة الإنسان بالتالي صراع طويل لخصال الخير ضد النزعات الشريرة. وهنا تتجلى قيمة شخصية الإنسان وروعة الكائن البشري. والإسلام لا يعتبر الحياة رحلة متعة بل إنها امتحان لا تظهر نتائجه ولا يُحكم عليها به إلا في العالم الآخر. وإن لم يكن هناك شر في العالم فلن يكون هناك خير، ولا مغزى للحساب إذاً. وإن لم يكن هناك بؤس فلن يكون هناك فرح، وإن نحن لم نعرف القبح فلن نتذوق الجمال.

يحتج علماء اللاهوت في الغرب المسيحي على مسألة الهداية في الإسلام، وكون الإيمان هبة من الله تعالى وأن ليس للمؤمن فضل على خالقه إن آمن. ويقولون ما هو الغرض إذاً من الشرائع الدينية، إنْ كان الأمر كذلك؟ وهم على صواب إذا قبلنا جدلاً بافتراضهم بفطرة الشر لدى الإنسان والتي لا يمكن للعالم ولن يمكنه مطلقاً أن يصبح معها مثالياً. ولكن إذا كان هذا العالم عاجزاً عن الوصول إلى المجتمع الكامل الفضيلة، فإن مجتمعاً مؤسساً على الشرائع الإلّهية سيجعل منه مكاناً فاضلاً صالحاً للعيش. وإن لم تتمكن الشرائع المنزلة من استئصال الشر من جذوره (والحال إنها لا تستهدف ذلك) فهي على الأقل ستتحكم في مستواه بشكل عملي جيد.

ستظل الجريمة موجودة حتى في ظل الحكومة الإسلامية، ولكن شرورها ستنحصر في أفراد شواذ يحتقرهم الجميع. أما في الغرب فإن السلوك الإجرامي منتشر كالوباء، لأن الثقافة السائدة هناك تُبجِّل خصال الشر على أنها مصدر القيم الاجتماعية. فبدلاً من رمي المجرمين هناك في سراديب مظلمة نرى شأنهم يرتفع حتى يصلوا لمستوى رؤساء دول. وانطلاقاً من القاعدة العامة بأن الشعوب صنيعة قِيمها الثقافية فإن أخلاقيات الجماعة ستتغير ذاتياً، إن نحن غيّرنا المثل الاجتماعية. مع استثناءات طفيفة لهذه القاعدة.

أسس الحركة الإسلامية:

1 ـ القبول المطلق بمبدأ أن الله تعالى ليس خالقاً ورحماناً فحسب. بل إنه الحاكم والمرشد المعصوم، كما جاء في تعاليمه المنزَّلة للبشرية من خلال الأنبياء، والتي اكتملت برسالة خاتم النبيين محمد ﷺ في القرآن الكريم والسنة الطاهرة والأنظمة التشريعية كما فسرها أئمة فقهاء الشريعة. إن القبول الكامل بهذه المبادىء أساساً لسلوكنا سيضفي على المجتمع الاستقرار والقوة. أما القوانين الوضعية فإنها موصومة حتماً بالنسبية والجزئية باختلاف الأجناس والقوميات والثقافات والطبقات. وستكون مجحفة بحق الضعيف الذي قد يثور ضد هذا الإجحاف فيؤدي إلى استمرار القلاقل الداخلية. ولما كانت الشريعة الإسلامية إلٰهية معصومة فهي لن تُبقي أحداً خارج القانون، والعدل المطلق يضفي عليها سلطة كونية غير مسبوقة بمثيل وليس لها نظير. وليس في الإسلام معنى للفصل بين المسجد والحكومة، فالحكم والدين والقانون كلٌ متناسق واحد. والواجبات المُناطة بالفرد المسلم تجاه الله وخلقه تستهلك بياض يومه ولا تترك له وقتاً للمتع النزوية أو الهوايات المنحرفة؛ فالإسلام بالنسبة للمسلم حياته الكاملة وليس له حياة خارجة؛ فقلبه عامر بذكر الله، ومصيره في الآخرة حاضر دائماً في ذهنه. وبما أن الإسلام نظام متكامل بذاته، فليس فيه مجال للصفوة أو النخبة، ولا للبدع الدينية أو الأخلاقية. وللوصول إلى تقوى الفرد وصلاح الجماعة، يجب اتباع جميع تعاليم الإسلام وممارسة أركانه: ـ

1 ـ الصلاة خمس مرات في اليوم بما في ذلك صلاة الجماعة التي تجعل ذكر الله حاضراً في ضمير المسلم وتعمل على استمرار إخلاصه في خدمة الله تعالى.

2 ـ الزكاة: وهي إعطاء نصيب مفروض من مال الفرد طواعية لإرضاء الله.

3 ـ الصوم: وما يؤدي إليه من تدريب للنفس على الصبر والإيثار، كما أنه يؤكد سمو الروح بالتنازل عن حاجات البدن المادية.

4 ـ الحج لترسيخ التضامن الإنساني والمشاعر الأخوية بين جميع شعوب العالم، فالمجتمع الإسلامي يسمو فوق الفروقات العِرقية والقومية في أساس عبادة الله.

5 ـ الجهاد: وهو الاستعداد التام للتضحية بالنفس والنفيس في سبيل الله لإرساء دعائم الحق ونشر الفضيلة ومحاربة الشر في الداخل والخارج، والاستعداد لخدمة الإسلام وتقديم الولاء المطلق للأمة الإسلامية دون اعتبار لأي حدود عرقية أو طبقية أو جغرافية أو لغوية مصداقاً لقول العلامة إقبال «ليس للمسلم وطن غير الإسلام».

2 ـ استئصال التخلف بتبنٍّ خلّاقٍ وناقدٍ للمعارف البناءة، ورفض الأسس الغنوصية للعلوم العصرية، كي يصبح العَالِمُ المسلم في المستقبل كنظيره في الماضي مسؤولاً أخلاقياً عن تطبيق اكتشافاته واختراعاته لمنع أي ضرر محتمل منها. كما أننا نصر على استغلال كامل للمعرفة الإيجابية المفيدة بشكل يخدم أهدافنا المتفقة مع قيمنا ومثلنا الثقافية الساعية نحو خير البشرية. وعند تحقيق هذا الهدف لن نكون مجرد مقلدين للغرب. إننا نحترم التطور المادي الطبيعي، ولكن يجب ألّا نؤلّه العلم وألّا نكون عبيداً للآلة بل سادتها. وفوق هذا، فنحن نرفض وبشدّة المشاركة في أسلوب المعيشة المترف اللاإنساني المميز للمدينة العصرية. ونصر على تأكيد أهمية حسن الجوار ووشائج القربى والمجتمع المترابط. ومن يريد أن يرى خلاصة الإنجازات المادية العلمية، فعليه بزيارة مدرسة بروكلين (Brooklyn) للأطفال المعاقين من ذوي الاضطرابات العاطفية في نيويورك، ليرى أطفالاً لم يتجاوزوا الأربع أو الخمس سنوات من العمر يعانون من الفصام، ويقضون طيلة اليوم يجلسون في ذات الزاوية من الحجرة يقلّدون ضوضاء وحركات الآلات. وإنْ سألت أحدهم عن اسمه سيصر بأنه لا اسم له، لأنه ليس من البشر بل آلة حديثة. وهؤلاء المهووسون الصغار ليسوا إلا انعكاساً للبيئة غير الطبيعية التي ظهروا فيها.

3 ـ نريد تغييراً سلمياً بأساليب قانونية منظمة. فنحن على أي حال،

تحت سلطة القانون سواء كنا أغلبية أو أقليّة. ونذعن حتى لتلك القوانين التي نعارضها ونسعى لتغييرها. والحركة الإسلامية لا تتبنى أو تسيغ المسالك السرية أو الإرهابية أو التخريبية. فلسنا متعصبين ولا متزمتين. ونحن على استعداد لمناقشة قضيتنا على أسس عقلية منطقية هادئة، وللاستماع لآراء الآخرين بحيث تكون الفرصة متكافئة لجميع وجهات النظر لتقول كلمتها. ولن نلجأ للقوة إلا لمقاومة الاضطهاد العنيف الذي قد يستهدف عرقلتنا وكبح طموحاتنا وشلّ مساعينا المسالمة في نشر أفكارنا والدعوة لها. ولم يكن «الجهاد» على الإطلاق موجهاً لفرض الإسلام على أحد، وإنما غرضه الوحيد تأكيد حقنا والمحافظة على حريتنا في العمل. ولما كان هدف الحركة الإسلامية هو تأمين حقوق الإنسان المبدئية ليطيع إرادة الخالق، وإرساء دعائم الفضيلة، ومحاربة الرذيلة فلا مندوحة لنا من خوض النشاط السياسي.

إن مبدأنا هو المحافظة على تعاليم جميع أنبياء الله المصطفين ونريد اتّباع تعاليم إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد ﷺ ولا نريد أي إرشاد أخلاقي أو ثقافي من سقراط أو أفلاطون أو أرسطو أو ميكيافيلّي أو فولتير أو داروين أو ماركس أو فرويد أو سارتر أو نيتشة. فنحن نؤكد وبشدّة على خطإ مبادىء الفلاسفة الماديين، وإن مساعيهم لا تؤدي إلا إلى الشر. ونعلن أيضاً ونحذّر الجميع من أن تبنّي هذه الفلسفات الوضعية بوصفها مصدراً لأفكارنا الثقافية سيؤدي إلى دمار الجنس البشري. ولا نرى جدوى من المحاولات اليائسة في التوفيق بين الأنظمة الفلسفية الوضعية والتنزيل الإلّهي، فالقبول بالأول يعني رفض الثاني والعكس صحيح. وأنجع طريقة لترسيخ الفضيلة هي تحويل الاهتمام من المطالبة بالحقوق إلى التركيز على أداء الواجبات ففي ظل المادية يريد كل فرد أن يأخذ ولا يريد أن يعطي. وعندما يراعي الفرد مثالياته في خدماته للجماعة فإن المجتمع سيكرمه، وتنحسر من ثَمّ النزوات الفردية المتطرفة. وسوف تتحول جميع الميول التدميرية للمذهب المادي إلى النقيض بمجرد أن تنقلب القيم الثقافية السائدة بدعم من الرأي العام الحاسم، ومن خلال فعاليات النظام الإسلامي. ولم يكن التاريخ يوماً قوة ميكانيكية ليس لنا

فيها شأن كما يحاول أتباع الماركسية تضليلنا، بل إنه دليل كاف لإثبات أهمية الفرد.

وفي النهاية، أود أن أقول إنه يمكن للأمة أن تحقق ما تريد إذا ما انعقد العزم وثبتت النية على ذلك ولو بنفر قليل.

كشف حساب الفلسفة الغربية في هذا القرن

بقلم الدكتور: روجيه جارودي
ترجمة: أبوبكر الفيتوري. الجماهيرية العظمى

تبدو الفلسفة الغربية في يومنا هذا أقرب ما تكون من أصولها وبداياتها. والسبب هو أنها لم تُعْطِ في يوم من الأيام أجوبة على التساؤلات التي أدت إلى ظهورها أصلاً. وهذه التساؤلات هي باختصار: ما معنى الحياة؟... ما هو مصدر الحرية التي نتمتع بها وما مهمتها؟... كيف نهيء أنفسنا لتلبية ما يريده الله منّا؟.. مثل هذه التساؤلات الفلسفية الهامة أثارها الإنسان وحده وبطريقة صحيحة، لأن الإنسان هو المخلوق الوحيد الذي لا يمكنه أن يعيش بدون أن يثير هذه التساؤلات. إذا نظرنا إلى الطبيعة نجد أن كل مخلوق له مكان وله وظيفة، وكلاهما لم يخترهما هو لنفسه. كما أن كل المخلوقات تخضع للقانون الإلّهي: فالحجر لا بد أن يسقط إذا رميته، والنبات لا بد أن ينمو إذا غذيته، والحيوان لا بد أن يتبع غرائزه. وجميعهم يطيعون ويلتزمون بالقانون الإلّهي دون اختيار أو مناقشة. ولكن الإنسان يبدأ لديه عالم جديد، فهو المخلوق الذي وهبه الله حق العصيان، أي بمعنى حق تنفيذ ذلك القانون بعد اتخاذ القرار الحر الملتزم بالخصوص. ويقول الله تعالى:

﴿إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان انه كان ظلوماً جهولاً﴾[1]. «صدق الله العظيم».

بهذه الطريقة بدأ التاريخ الإنساني، التاريخ الذي لا يتوقع أن يصنعه الإنسان بعكس كل المخلوقات الأخرى التي تلتزم بالضرورة. ومن أجل أن يستعيد الإنسان هذا الالتحام المفقود... أي بمعنى لكي يدمج الإنسان نفسه بين المخلوقات ويعطي من ثم لحياته ولموته مكانها ومعناهما في النظام الإلّهي اخترع الإنسان جميع أنواع الأساطير. ولكنه في نفس الوقت تلقى عوناً إلّهياً من خلال الوحي الذي أتى به الأنبياء من كل الأقوام. لقد أشارت أساطير مصر وبلاد ما بين النهرين، وكذلك أقوال الحكمة لكل من الفلاسفة التاويين في الصين واليوبانيشاديين في الهند في القرن السادس من الحقبة العامة[*] في جميع أرجاء آسيا، أشارت كلها بل درست المشاكل الرئيسية المتعلقة بحقيقة هذا الكون من ناحية معناه ومغزاه ومكاننا ودورنا المحتمل فيه. كانت تلك هي المحاولة الأولى للوصول إلى إجابات شافية لمسألة العلاقة بين الإنسان والطبيعة وبين الله والإنسان. أما في الشرق الأدنى حيث نزل الوحي بكتاب الله معطياً الإجابة الإلّهية لكل تساؤلات البشرية، فقد تدارس الحكماء والفلاسفة هذه المشاكل بتركيز كبير، ومن بين هؤلاء الحكماء هرقليطس الذي نادى في القرن السادس قبل الميلاد بالمبادىء التالية: ـ

1 ـ كل الأشياء تشكل وحدة واحدة. (الفصل 50).

2 ـ القانون يجب أن ينسجم مع إرادة الأحد. (الفصل 33).

3 ـ الحكمة تتكون من شيء واحد فقط وهو: أن تعرف التفكير الذي يأمر ويتحكم في كل شيء.

وقد اقترب الحنفيون أيضاً من هذه الإجابات في سياق بحثهم عن إرادة الله.

---

(1) الأحزاب 72.

(*) لعله يقصد ـ وهو الواضح ـ حقبة ما قبل ميلاد المسيح عليه السلام.

فقدان التسامي:

حدث أول انفصال للغرب تحت هذه الظروف. لقد تسبب انشغال الإنسان المفرط بالتجارة في فقدانه الاتصال بالطبيعة التي ظل يزرعها العبيد. كما تسببت المنافسة الشرسة بين المدن وبين مواطني تلك المدن أنفسهم بفقدان الإنسان رؤية الوحدة الإلهية. كان المنهج في ذلك الوقت هو نكران كل ما هو مطلق والعمل على الاكتفاء الذاتي للإنسان والمناداة بالإنسان مقياساً لكل الأشياء. وبِرَفْضِ التسامي والجماعة رفضاً فورياً تحول المجتمع إلى حلبة مواجهة بين الأفراد والجماعات مدفوعين بإرادتهم في النمو والسلطة. كان السوفسطائيون في أثينا وهم أول فلاسفة الغرب، وضعوا الصياغة الأولى لهذا المبدأ الأخلاقي فقالوا بأن «الخير يتحدد في امتلاك الرغبات الجامحة وامتلاك الوسائل لإشباعها». وواضح أن قانون الغاب هذا لم يزل يميز المجتمعات الغربية المبنية على النمو وعلى «ميزان الرعب».

هكذا كان ميلاد الفلاسفة في الغرب في القرن الخامس قبل الميلاد، وكانت مناسبة حدثْ بسقراط إلى أن يبحث عن أسس جديدة للمعرفة الأخلاقية التي قد تنقذ الإنسان ـ حسب اعتقاده ـ من الفوضى المؤقتة ومن سقوط أثينا وتفسخها الكامل أخلاقياً. إن المشكلة كما رآها تكمن في إيجاد مبدأ توضع على أساسه الأحكام القيمية، مبدأ قادر على التصدي للإجابات التي يعطيها السوفسطائيون في كل ظرف من الظروف. كان أفلاطون ـ وهو أحد أتباع سقراط ـ يسعى للوصول إلى نفس هدف أستاذه وارتقى أثناء هذا السعي بمعرفة الفضيلة والسياسة إلى مرتبة العلم. غير أن العلم في رأيه عبارة عن وصل الأسباب بالمفاهيم في رباط ضروري لا ينفصم. وواضح أن هذا التعريف للعلم لا يترك مجالاً للحب عن أفلاطون ليس هو حب شخص آخر ولكنه البحث العقلي عن الحقيقة الكاملة. ولا يترك مجالاً للجمال أيضاً. لقد طرد أفلاطون الشعراء خارج جمهوريته الفاضلة فعلاً، لأنه اعتبر خيالاتهم الإبداعية خطراً على النظام القائم.

هذا الفهم التقليصي للعقل والتفكير، الذي يحرم الإنسان من أنبل

الصفات ـ الإيمان والحب والجمال ـ يفصل بصورة جذرية بين الروح والجسد وبين ما هو حسيّ وما هو عقلي. وهذه ما تزال أهم خاصية من خصائص الفلسفة الغربية. إن هذا التفلسف اليوناني الذي يسرق من الإنسان جوانبه الأساسية (الإيمان والحب والجمال) هو في الواقع مذهب عقلي أعرج. إن الثنائية بين الروح والجسد وبين ما هو حسيّ وما هو عقلي جلبت العقم للفلسفة الغربية منذ أرسطو وأفلاطون، زد على ذلك كونها أفقدت الأديان أهميتها من خلال التظاهر باحتوائها في إطار الفلسفة اليونانية، مثل ما فعلت باليهودية على يد ابن ميمون (الميمونيين) وبالمسيحية على يد القديس توماس الاكويني وبالإسلام على يد ابن رشد.

ومرّ وقت كان بإمكان الغرب أن يتخلص فيه من هذه النظرة التقليصية للعقل. جاء ذلك الوقت عندما أشعت على أوروبا رؤياً جديدة قادمة من الجامعة الإسلامية في قرطبة من القرن العاشر إلى القرن الثالث عشر. في هذه النظرة الإسلامية كان العقل بكل أبعاده الكاملة يدرّس ويدعم.

أولاً: اكتسبت العلوم الطبيعية منهجها التجريبي، ومن خلاله تمكن الفكر العربي الإسلامي من التخلي عن التفكير اليوناني التخميني. وعندما انتقلت تلك العلوم إلى أوروبا في العصور الوسطى هبطت إلى مستوى البحث اللاهوتي (أي ربطها بالدين)، بينما مكّنت العلوم الرياضية والتجريبية الإسلامية المسلمين من اكتشاف نظام جديد للعلاقات بين الأشياء ضمن إطار تسلسلها السببي بالضرورة.

ثانياً: استطاعت الحكمة التي تنتقل من نتيجة إلى أخرى وتدرس الغرض مثلما تدرس العلوم السبب، أن تثبت في ظل تعاليم القرآن الكريم أن كل شيء وكل حدث هو من علامات وجود الله وفعله. لقد استطاعت الحكمة الإسلامية أن تنشيء أسلوباً للتفكير أرجع للحياة معناها وهدفها من خلال وجهة النظر القائلة بأن الأشياء والأحداث تدور بوصفها جزءاً من ترتيب إلّهي.

ثالثاً: لم يفهم المسلمون الإيمان على أنه يحد من مجالات العلم أو الحكمة، بل فهموه على أنه استمرارية وتكملة لهما، لأن العلم لو لم ينتقل من السبب إلى

الأثر، ومن الأثر إلى سبب جديد، ما كان ليستطيع الوصول إلى سبب أول مقنع. وبنفس الكيفية فإن الحكمة بانتقالها من نتيجة إلى نتيجة ومن غرض إلى غرض ما كانت لتصل وحدها إلى غاية نهائية أو غرض نهائي. كلاهما يتطلب وجود الإيمان لممارستهما ولتعريفهما بحدودهما الحقيقية. بهذا المعنى قد يكون الإيمان تتويجاً للعلم وللحكمة معاً إذا ما تم تناول بديهيات ومسلمات البحث العلمي والأخلاقي معاً.

حقاً إن الإيمان هو العقل بدون حدود ولا تحديد...

أمام هذه الاكتشافات التي حققها المسلمون، لجأ الغرب إلى الانغلاق على نفسه مرة أخرى بدلاً من أن يسير في النور الذي أمده به الإسلام. هذا الانغلاق الغربي وضع علاماته بيكون وديكارت وأوجست وكونت. لقد اعترف «بيكون» الذي يعتبره الغرب أبا المنهج التجريبي في العلوم الطبيعية، أمام العالم بأن أعماله وإنجازاته الرئيسية أخذها عن كتاب ترجمة اسمه «البصريات» لابن الهيثم الذي درّس هذا الموضوع في قرطبة. بالرغم من ذلك فقد فصل الغرب العلوم التجريبية عن طريقة التعليم الإسلامية الموروثة التي كانت تتناول الإيمان والأخلاق أيضاً. ونادى ديكارت بصورة جلية أيضاً بضرورة فصل مشاكل الإيمان والأخلاق عن مجال العقل. يقول في آرائه المقتضبة ان الغايات والأغراض والتسامي لا علاقة لها بالعقل. وكتب في تأمله رقم (28) قائلاً انه من العبث أن نسأل لماذا فعل الله ذلك الشيء؟

ولكن ينبغي أن نسأل فقط كيف فعل ذلك؟... ومنذ زمان ديكارت توقف الغرب عن سؤال (**لماذا**) وأصبح اهتمامهم منصباً على **كيف**: أي **كيف** نصنع القنبلة الذرية؟ وليس **لماذا** ينبغي أن يصنع الإنسان القنبلة الذرية؟ أما التسامي فيفقد أسبابه وأسسه عندما يتظاهر المرء أن الوجود بوصفه دليلاً نهائياً له افتراض يقول: «أنا أفكر إذاً أنا موجود» وأن وجود أي شيء من الأشياء يأتي في آخر عملية التفكير التي تنطلق من تلك القاعدة مروراً بسلسلة من القياسات المنطقية الاستنتاجية. لقد ضاعت فكرة التسامي فعلاً للأبد عندما ادّعى المرء

ـ من خلال طريقة فردية لإثبات وجود الله ـ أن يستطيع أن يستنتج وجود جميع الأشياء الحقيقية (بما في ذلك الله) عن طريق الجدل ابتداء من حقيقة الفكرة إلى حقيقة وجود مفترض. إن الوحي وافتراضه الكامل لمبدأ الإيمان يصبح غير ذي جدوى وغير ذي فائدة عندما يصبح وجود الله نتيجة لتفكير منطقي.

المذهب الوضعي:

هذا النمط من التفكير أدى إلى ظهور فلسفة أوجست كونت الوضعية. وأصبحت الفلسفة الوضعية ـ وهي رفض أي شيء لا يدرك بالحواس ولا يقاس بالرياضيات ـ القاعدة الضمنية لكل ما ينضوي تحت اصطلاح «العلوم الحديثة» أو «العلوم الغربية». وقد شمل هذا الاتجاه لـلأسف كل العلوم الإنسـانية (الإنسانيات والعلوم الاجتماعية) منذ أيام (كونت)، فأصبحت جميعها مبنية على المقدمة المنطقية القائلة بأن الإنسان هو شيء من أشياء الطبيعة لا يختلف عن تلك الأشياء التي تدرسها الفيزياء والكيمياء والأحياء. وترتكز الفلسفة الوضعية على ثلاثة افتراضات:

1 ـ كل حقيقة علمية ـ باعتبارها صورة دقيقة ومضبوطة للواقع الطبيعي ـ لا تجيز أن تكون أي فكرة من الأفكار العلمية الأساسية موضعاً للشك. وكل تقدم في المعرفة هو هنا تتويج لمجموعة هذه الحقائق العلمية.

2 ـ كل واقع، سواء أكان طبيعياً أم إنسانياً، قابل للدراسة بنفس المنهج الذي تعتبر الفيزياء والرياضيات نموذجاً مثالياً له.

3 ـ يستتبع ذلك منطقياً أن كل المشاكل، بما فيها الأخلاق والسياسة والمجتمع يمكن حلّها فعلاً بنفس المنهج. بهذه الفرضيات أصبح العلم مذهباً يُنادى به لكل المعارف وأصبحت التقنية (تكنوقراطية) والسياسة ميكيا فيلليّة.

وتزداد مساوىء هذا المفهوم الوضعي للعلم تفاقماً عندما يطبق منهجه على علوم الإنسان التي لا يمكن اعتبارها علوماً لأنها لا تأخذ في الحسبان خاصيات الأشياء التي تدرسها، بل تطبق على الإنسان المناهج الكفيلة بمعرفة الأشياء

وتناولها. المثال المعروف لهذا التلفيق يمكن مشاهدته بوضوح في النظام الاقتصادي الغربي، فهو ليس بعلم بل أيديولوجية هدفها تبرير نظام اجتماعي معيّن ينظر إلى الإنسان كأنه حيوان. وما يسمّى بالاقتصاد التقليدي الذي يدرّس في جامعات الغرب وفي جامعات أخرى للأسف يخفي بديهيته الأساسية وراء المعادلات الرياضية. هذه البديهية هي أن الإنسان لا يعدو كونه منتجاً ومستهلكاً للبضائع وأن مصالحه الذاتية فقط هي التي تحركه. هذا المفهوم الغربي للإنسان «بوصفه اقتصادياً» معاكس لمفهوم الإنسان في الإسلام. وعندما نرسل أبناءنا وبناتنا للدراسة في الغرب فنحن نرسلهم بدون أن ندري لتعلّم الإلحاد المتطرف، إذ ليس من الممكن التعامل مع الاقتصاد بطريقة علمية حين يتجاوز المرء قيمه وأخلاقه. ويسمى إسماعيل الفاروقي تزويد طلابنا بسلاح فكري يدافعون به عن أنفسهم ضد هذا الوضع المعرفي المؤسف في الوقت الحاضر، «أسلحة فروع المعرفة».

في الواقع ان كل التغييرات الرئيسية التي حدثت في القرن العشرين توضّح زيف فرضيات العلوم الوضعية وأسسها. ففي العلوم الطبيعية أدت التغييرات التي حدثت في الفيزياء ـ بظهور نظرية النسبية ونظرية الكم ـ إلى وضع كل المفاهيم التي كانت يوماً ما ضرورية وخالدة كتلك التي تتعلق بالفضاء والزمن والحتمية والعلاقة بين المادة والطاقة وموضوع هدف المعرفة وضعتها موضع الشك. ففي السياسة ـ أي صنع التاريخ ـ أدت الأسلحة الذرية وغزو الفضاء من جهة والتخلص من الاستعمار من جهة أخرى إلى زرع الشك في كل القيم التي كانت ضرورية ولا يمكن المساس بها في هذا المجال. كما شمل الشك قيم الأمم والجيوش والنظام والثورة. وفي الواقع طال الشك الغرب بأكمله، بكل تقدّمه وهيمنته وعالمية ثقافته المزيفة. وأدى الإنجاز المزدوج للسلاح النووي وغزو الفضاء معاً إلى ظهور «السلاح المطلق»، أي إمكانية إصابة أي هدف بصاروخ يطلق من أي قاعدة على وجه الأرض وإلى إمكانية تدمير الكرة الأرضية والحياة الموجودة فوقها وبالتكديس الحالي لأسلحة تعادل مليون مرة قوة القنبلة التي ألقيت على هيروشيما.

إنّ عدم التوازن يزداد يوماً بعد يوم، وقد أصبح واضحاً وهائلاً بين أوروبا التي توضع فيها اللحوم والزبدة في مخازن التبريد أو تعدم، والناس فيها لديهم ما يفوق حاجتهم من الغذاء، وبين ما يسمى بالعالم الثالث الذي تموت فيه الملايين من الجوع وسوء التغذية. هذان مثالان فقط من بين الكثير يؤكدان أن الاستسلام للتضمينات المنطقية للثقافة الغربية أو النمط الغريب لتطورها بعد خمسة قرون من الهيمنة الغربية قد يدفع، بل دفع بالفعل بهذا الكوكب إلى الانتحار.

الإسلام: الحل

يستطيع الإسلام أن يعطي هذا العالم مستقبلاً مختلفاً مثلما أعطى قرطبة والمدينة من قبل. يستطيع الإسلام أن يفعل ذلك من خلال دعوته الأبدية إلى التسامي وإلى الأمة. وفي الواقع ان الإسلام هو الدعوة الوحيدة التي تستطيع بجدارة أن تواجه النتائج المدمرة للهيمنة الغربية. فهو يعطينا التسامي لمواجهة الفلسفة الوضعية ويعطينا الأمة لمواجهة الفردية وان إمكانيات انتشار الإسلام هي أكبر هذه الأيام من تلك التي كانت عندما كان في أوجه في القرنين السابع والثامن، بشرط ألا يطرح بكونه مجرد دين من بين الأديان وإنما لا بد أن ينظر إليه بوصفه نقطة التقاء وتقارب بين الأديان التي يقوم عليها هذا العالم، وأن ينظر إليه على أنه ذروة القوى التي تؤدي إلى الدين المثالي. ولم ينتشر الإسلام في مراحله الأولى في العالم بالقوة العسكرية بل حقق انتصاراته الباهرة من خلال ثورة ثقافية أعطت هدفاً جديداً للحياة وأعطت حياة جديدة للكتل البشرية التي كانت تسكن الامبراطوريات المضمحلّة في ذلك الوقت. لم يدَّعِ النبي ﷺ في يوم من الأيام أنه ابتدع ديناً جديداً بل دعا كل البشر إلى أن يطيعوا الله مثلما فعل الحنفاء الأوائل ابتداء من آدم أول إنسان وأول نبيّ، وإلى أن ينتهي استكمال بناء المخطط الإلهي على وجه الأرض.

عندما أرسل الله الرسل الأولين لكي يوضّحوا للبشرية «الصراط المستقيم»، اختار رجالاً قادرين على الوصول إلى الملايين وإقناعهم، وعلى التعامل مع كل ثقافة في المستوى وباللغة التي تتناسب معها. ولم يرسل الله تعالى دكاترة

في القانون أو فلاسفة لتبليغ رسالته، ولم يبعث ابن ميمون ولا ابن رشد ولا القديس توماس الاكويني بل بعث راعياً هو موسى ونجاراً هو عيسى عليه السلام وتاجراً أمياً هو محمد ﷺ. كما أن الله لم يكلفهم بتبليغ كل علوم دائرة المعارف. فالله بعث رسله إلى جميع البشر بما في ذلك غير المتعلمين، للتبشير بمعنى الحياة ونهايتها وللدعوة إلى إطاعة ما يكتبه الله لهم، ولتحمل مسؤولية خلافة الله في الأرض. لقد استطاع الإسلام في صورته الأولى أن يدمج ثقافات جميع الشعوب من بيزنطة إلى اليونان إلى بلاد فارس إلى الهند. وقد تم ذلك بطريقة فيها ابتكار وحسن اختيار، وفي نفس الوقت انتقاد لكل ما لا يتفق مع الإسلام. ولكي يبقى الإسلام حيوياً في هذا القرن لا بد أن ينهج نفس المنهج، علينا نحن المسلمين أن نقوم بنفس المجهود الابتكاري الذي قام به أجدادنا.

أما مشكلة العلوم الطبيعية في يومنا هذا فهي «نقل التقنية» غير أن عمليات النقل ليست بالبراءة التي قد تبدو عليها، فهي عادة ما تنقل معها إلى العالم الإسلامي أساليب حياة الغرب وأساليب تفكيره. وفي جميع الأحوال فإن هذه العمليات تساعد على تأكيد اعتماد المسلمين على الغرب وخصوصاً الاعتماد على مراكز البحث العلمي الغربية وكوادر خبرائهم المتخصصين. فهم الذين يقررون مسار التنمية الإسلامية ويجعلونها معتمدة على الفلسفة الغربية التي بنيت عليها العلوم والتقنية الغربية. لهذا، فمن المهم في هذا المجال، وفي المجالات الأخرى، أن نتجنب خطأين اثنين وبسرعة، هما: التقليد الأعمى للغرب، والرفض الكامل لكل ما هو غربي. يجب أن نأخذ التقنية والعلوم الغربية بروح من الابتكار وحسن الاختيار وبروح نقدية كذلك.

حسن الاختيار:

أولاً: يجب أن يكون تبنّينا لعلومهم مبنياً على حسن الاختيار، لأن البلدان الغربية طوّرت علومها وتقنيتها للإيفاء بمتطلباتها الغربية الخاصة التي تتمشى مع ظروفها التاريخية وتلائم أساليب حياتها، وهذه ليست متساوية في قارات العالم الأخرى. فليس من الواضح مثلاً إن كانت الأسبقية الكبرى في التقنية الصناعية يجب أن توجه دائماً إلى التوفير في العمالة. ونفس الوضع قائم في مجالات الطب

والصيدلة حيث أن الشعوب الغربية لها نمطها الخاص في الحياة وعاداتها الخاصة في التغذية. كل هذه الظروف دعت إلى أن تعطى الأسبقية إلى أمراض القلب مثلما دعت الانهيارات العصبية والتوتر التي تسببها الحياة في الغرب إلى البحث المجنون عن المهدئات. وفي المناطق التي يعاني أغلبية سكانها من سوء التغذية بصفة دائمة ويعيشون فلاحين لهذه الأرض، فإن المتطلبات الطبية والدوائية والعلاجية مختلفة بالطبع.

ثانياً: الروح النقدية:

إن تبنّينا للعلوم والتقنية الغربية ينبغي أن يتسم بالنظرة النقدية. فنَقْل التقنية يعني ضمنا التبني الخفي لأساليب المعيشة وللتفكير، ولعقلية التطور وللفلسفة الوضعية، هي كلها أشياء مضادة للدين. كما تجلب في طريقها مذهباً فردياً يدمّر النسيج الاجتماعي للأمة. هذه الظاهرة تكون أكثر وضوحاً عندما تكون المادة المستوردة على هيئة أفلام ومسلسلات تلفزيونية وكتب وغيرها من المطبوعات. دعنا لا ننسى أن هوليوود لا تعني التمدّن بل تعني التفسّخ انها تفكك الحياة بعينه. وليس مصادفة أن تكون البلدان التي تعتبر أكثر تطوراً وغنى مثل أمريكا والسويد، بها أكبر معدل لحالات الانتحار بين المراهقين. فهل تستطيع تلك البلدان التي يطلب سكانها الموت لأنه ليس لديهم أي مبرر للحياة أن تعلّم البشرية شيئاً؟ انه شيء مزعج حقاً أن يسألني الناس، أثناء تنقلي بين المدن المغربية ـ التي لا تزال تحت تأثير الثقافة الفرنسية ـ عن الوجوديين في الغرب وعن المدرسة البنوية وعن الذين يسمون بالفلاسفة الجدد الذين لم يساهموا بأي شيء على الإطلاق في مستقبل البشرية. دعنا نردد الآن وإلى الأبد أن الحداثة ليس هي التغرب (أي أن تكون غربياً). هذا بالطبع لا يعني أننا نحن المسلمين لا نجد ما نتعلمه من الغرب. فعندما يتعلم المسلم من (ايمانويل كونت) وأتباعه أن كل ما قاله عن الله وعن الطبيعة والإنسان والتاريخ هو شيء إنساني قابل للنقد والمراجعة ويجب أن يكون نسبياً ومشروطاً، فإن المسلم يكون قد تعلّم حقيقة كبرى تنتمي إلى البشرية. هذه الحقيقة هي في الواقع الوجه الآخر لحقيقة أخرى قدّمها المسلمون إلى البشرية ونعني بها أنه بالرغم من أن الله هو الذي

أنزل القرآن غير أن البشر هم الذين يقرأونه ويفهمونه ويعلِّقون عليه. بطبيعة الحال كلمتهم ليست في نفس منزلة كلمة الله. البشر هم نتاج التاريخ ونتاج مشاكلهم واحتياجاتهم ووقتهم وبيئتهم. لذلك من الصعب التمييز بين ما هو إلهي وأبدي وبين ما هو بشري ونسبي.

الابتكار:

إنّ تبنّينا لعلوم الغرب وتقنيتهم ينبغي أن يتم من خلال نظرة ابتكارية وإبداعية جيدة. وينبغي أن تظهر فروع جديدة في التطور العلمي والتقني لتلبية الاحتياجات المحددة لكل بلد أو منطقة تغذيها المصادر المحلية لتلك المناطق. وسواء كانت هذه المصادر مصادر طاقة أو مصادر إنتاج الأغذية الصناعية لتسمين الحيوانات، فإن احتكار الولايات المتحدة الأمريكية لهذه الصناعات يجب أن يكسر. ليس من الضروري إذاً ـ إذا ما أردنا للدعوة الإسلامية أن تنجح في العصر الحديث ـ أن نكوّن فلسفة جديدة، لأن ذلك سيجرنا إلى خطر تكوين فلسفة شبيهة بفلسفة العصور الوسطى مأخوذة عن الحضارة الإغريقية أو تسير على نمط اللاهوت المسيحي المنتظم المتماسك. من جهة أخرى لسنا في حاجة إلى الإدلاء بالتعليق تلو التعليق بلا نهاية حول كتب التشريع التي كانت أصلاً موضوعة لحل المشاكل الاجتماعية لعصر من العصور الماضية. على أي حال لا يوجد في الكتب القديمة ما يمنعنا من المساهمة مساهمة إبداعية جديدة.

اكتشاف بساطة الإسلام العظيمة من جديد:

المهمة الكبيرة التي تواجهنا نحن المسلمين اليوم ـ من وجهة نظري المتواضعة ـ هي اكتشاف البساطة العظيمة لرسالة الإسلام من جديد، وتقديمها في هذا القرن الجديد تعويضاً عن تلك الثروة من القيم التي فقدتها الإنسانية بسبب الغرب. يجب أن نستعيد ـ لصالح الأجيال القادمة ـ المبدأ الإسلامي القائل بأن الكون والتاريخ لهما معنى ويكوّنان وحدة واحدة. إنها في الواقع مسؤولية شخصية لكل واحد منّا أن يشهد على هذا المعنى وهذه الوحدة بالطاعة الكاملة لدعوة الله تعالى مثلما فعل سيدنا إبراهيم عليه السلام.

أما في الفلسفة فإن المشكلة الرئيسية التي تواجه المسلمين اليوم فهي ليست مسألة استيعاب الفلسفة الإسلامية لفلسفات أرسطو والإغريق التي حادت بالمسلمين في الماضي عن الطريق الصواب ولا تلك التي سيطرت على الغرب منذ عصر النهضة والتي عمقت شكوك الإنسان بمعنى وجوده وأدّت به إلى اليأس، بل على العكس فالمفكر المسلم لا يحتاج اليوم إلى أن يتعلم في الفلسفة الغربية إلّا منهجها النقدي الذي هو جوهر تلك الفلسفة من سقراط إلى (جاليليو) إلى (كانت) إلى(هاسرل): أن المفكر المسلم في حاجة إلى أن يرجع إلى فترة الانفصال الأول للفلسفة الغربية في القرن السادس قبل الميلاد حينما بدأ الفكر الإنساني يضع لأول مرة قضايا أساسية في الحياة. هذه القضايا تتعلق بالآتي: ـ

1 ـ علاقة الإنسان بإلّه وبغيره من البشر وبالطبيعة.

2 ـ الغاية (أو الغرض أو المعنى) من الحياة والموت والتاريخ ومغزاها الضروري باعتبارها جميعاً تمثل قدرة الله تعالى وسلطته.

مثل هذا العلم وهذه الفلسفة والحكمة لا تقف حائلاً دون وجود الوحي أو حاجتنا إليه، بل على العكس فهي تستحضره وتطالب به لتحديد بديهياتنا وحدودها في نفس الوقت. إن الدين الإسلامي والثقافة الإسلامية في الوقت الذي يعتزان فيه بتراثهما، لا يستطيعان في الحقيقة أن ينغلقا عن العالم خوفاً من التعلّم من الآخرين، فهذا سيسبب الانقسام وضيق الأفق. والحق أن الدين الإسلامي والثقافة الإسلامية سيزدادان ثراء وحداثة بانفتاحهما، ليس على الغرب فحسب بل على كل ما هو إنساني وعالمي. دعنا الآن نأتي إلى نقطتنا الأخيرة والمهمة جداً. نحن لا نريد للإسلام أن يقدم بوصفه ديناً من بين الأديان الأخرى، بل يجب أن نسعى لطرحه على أنه الدين الأساسي (أي على أنه «الدين» وليس مجرد «دين») هو ذروة وخاتمة كل الرسالات السماوية. لقد أمرنا الله تعالى في القرآن الكريم أن نحترم الأنبياء والرسالة التي يتوقع من المسلم أن يبلغها إلى أهل الكتاب مثلاً، والتي لها قوة تأثير كبيرة هي تفهمه واحترامه للديانات السابقة. يجب أن توضح الرسالة أن محمداً ﷺ هو ذروة الوحي السماوي. إن معرفة الديانات الأخرى واجب علينا بوصفنا مسلمين، ففي أراضي

آسيا والشرق الأدنى كيف يمكن لأي مسلم أن يكون غريباً عن (الفهدا) (كتاب الهندوس المقدس) واليوبانيشادا وعن حكماء الطاوية الصينية وتعليمات بـوذا وهرقليطس وزرادشت وأرميا النبي والمسيح؟ كيف لا يمكن له أن يكتسب هذه المعرفة الجيدة للأصول الدينية وللكيفية التي دبّ الفساد والتزوير في الرّسالات السماوية من قبل أتباعها، ومعرفة كيف احتفظ القرآن من أجل صالح الإنسانية بكل الأشياء الجيدة التي احتوتها الرسالات السابقة؟ حقاً، كيف لا يبيّن المسلم حقيقة أن الوحي القرآني كان قد طوّر بذور الإيمان الأولى إلى أن اكتملت؟ الخطر الكبير الذي يواجه المفكر في يومنا هذا هو الاستسلام لشعور مزيّف بالاكتفاء الذاتي وبروح الانتصار والعزلة. إنّ يقيننا وإيماننا الراسخ بحقيقة ديننا يجب ألا يكون ناتجاً عن جهلنا بالأديان الأخرى بل ناتج عن معرفتنا الكاملة بتلك الأديان.

استمرارية الدعوة:

إذا استطعنا أن نتجنب هذه الأخطار فإن اعتناق أي شخص غير مسلم للدين الإسلامي لن يظهر له وكأنه تخلٍ عن ماضيه وعن تراثه، بل سيتضح له أنه تحقيق وتتويج لذلك الماضي وذلك التّراث. فأول شرط لاستمرارية دعوتنا هو أن نخلق داخل كل شخص وعياً باستمرارية الوحي السماوي والحياة الدينية. والشرط الثاني هو أن نثبت أننا قادرون على حل المشاكل التي لا يستطيع الغرب أن يجد لها حلولاً. وتتلخص هذه الأخيرة بالذات في اكتشاف أساليب أخرى لنموّ وتطور الثقافة التي لا تقود إلى تدمير الإنسان بل تقود إلى ازدهار الإنسانية، من أجل هذا، من المهم جداً ألّا نقرأ كلام الله في القرآن بأعين الأموات، أي بمعنى أعين أولئك الذين قد يكونون اكتشفوا الطريق الصحيح ولكنهم لم يذهبوا أبعد من حل مشاكل زمانهم ومكانهم. يجب أن نقرأ القرآن وأعيننا موجهة نحو حل مشاكلنا وعقولنا وإرادتنا مصمّمة على تحمل مسؤوليتنا بوصفنا خلفاء الله تعالى على الأرض. وباختصار يجب أن نجد أجوبة وحلولاً لمشاكلنا في ظل رسالة القرآن الأبدية. ومعنى أن نكون أوفياء لأجدادنا لا يعني أن نحتفظ برماد نارهم وإنما يعني أن ننشر لهيبها.

تأملات في الإسلام والفكر الحديث

سيد حسين نصر

ترجمة: الأستاذ محمد حسن قرينات - جامعة الفاتح - الجماهيرية العظمى

قليلة هي تلك الموضوعات التي أثارت جدلاً وانفعالاً أكثر مما أثارته المواجهة بين الإسلام والفكر الحديث. والموضوع بطبيعة الحال واسع، ويضم ميادين تمتد من السياسة إلى الفن المقدس، وهي ميادين غالباً ما تسبب مناقشتها في انفجارات قوية للعواطف والمشاعر وكذلك للقدح الذي لا يمكن أن يقود إلى تحليل موضوعي للأسباب ولا إلى رؤية واضحة للمشاكل المثارة، كما أن هذه المناقشة التي استهلكت الكثير من طاقات المسلمين ودارسي الإسلام ينقصها عدم وجود مفاهيم واضحة لمصطلحات المناقشة وإدراك جلي للقوى الحقيقية المتعلقة بهذه المسألة. كما أن المناقشة بأكملها تعتبر مشلولة نتيجة شعور نفسي بالنقص والضعف أمام العالم الحديث، والذي يمنع معظم المسلمين (المتعصرنين) من القيام بتقييم نقدي للموقف وعرض الحقيقة بغض النظر عما إذا كانت عصرية متمشية مع الرأي السائد أم لا. وعليه فلنبدأ بتعريف معنى مصطلح الفكر الحديث.

معنى «الحديث»:

إنه لمن المدهش حقاً ذلك العدد الكبير من أشكال وظلال المعاني التي أضفيت على لفظ (الحديث) وهي تمتد من معنى المعاصر إلى (المجدد) و(المبدع) أو المتمشي مع سياق الزمن. أما فيما يتعلق بمسألة المبادىء بل الحقيقة في حد ذاتها فلا تكاد تؤخذ في الاعتبار عندما تناقش مسألة الحداثة، إذ قلما يسأل المرء عما إذا كانت هذه الفكرة أو تلك الصّيغة أو القانون تنسجم مع بعض أوجه الحقيقة. ويبدو أن انعدام الوضوح والدقة للحدود الفكرية والفنية التي تميز العالم الحديث يشوش ويعيق فهم المسلم المعاصر للحداثة، سواء كان يرغب في تبني معتقداتها أو حتى في مقاومتها. ويبدو أن تأثير الحداثة قد عتّم ذلك الوضوح ولطّخ تلك الشفافية التي تميّز الدين الإسلامي الحقيقي في مظاهره الفكرية والفنية. وعندما نستخدم عبارة «حديث» فإننا لا نعني المعاصر ولا الجديد ولا النجاح في قهر العالم المادي والسيطرة عليه، بل ان عبارة «حديث» تعني لدينا ذلك الشيء الذي فصل عن كل ما هو متسام وعن المبادىء الثابتة التي هي في الحقيقة تحكم كل الأشياء والتي عرفها الإنسان في أدق معانيها الكونية عن طريق الوحي. وهكذا فإن الحداثة تختلف عن الدين حيث يتضمن الأخير كل ما هو ذو أصل سماوي إلّهي إلى جانب مظاهره وتطبيقاته وانتشاره على مستوى البشر، على حين تعني الحداثة بالمقارنة بكل ما هو بشري فقط، بل تعني الآن وبشكل متزايد كل ما هو شبه بشري وكل ما كان ابتعد وانقطع عن المصدر السماوي. ومن الواضح أن الدين كان دائماً مصاحباً ومميّزاً للوجود البشري. غير أن الحداثة ظاهرة حديثة جداً، فمنذ أن عاش الإنسان على هذه الأرض يؤمن وهو يدفن أمواته باليوم الآخر وبعالم الروح، فخلال مئات الآلاف من السنين من حياة البشرية على الأرض كان الإنسان تقليدياً في نظرته وتطلعاته ولم يتطور فيما يخص علاقته بالرب ونظرته للطبيعة على أساس أنها تجلٍّ للآلهة. وإذا ما قورن هذا التاريخ الطويل الذي استمر فيه الإنسان يحتفل بالدين ويؤدي وظائفه خليفة لله في الأرض، بالفترة التي سيطرت فيها الحداثة ابتداء من النهضة في أوروبا الغربية في القرن الخامس عشر وحتى يومنا هذا، فإن الأخيرة تبدو قصيرة جداً وكأنها

غمضة عين. إلا أنه في أثناء هذه اللحظة الزائلة التي نعيشها نحن، كانت السيطرة الواضحة لقوة الحداثة التي يتراجع ويتقهقر أمامها الكثير من المسلمين في ضعف أو ينضمون إليها متأثرين بإدراك سطحي للسعادة التي ترافق إغراءات هذا العالم. وهنا يجب أن نقول كلمة حول مصطلح (الفكر) كما هو مستخدم في عبارة (الفكر الحديث). فهذا المصطلح كما استُعْمِل في هذا السياق في حد ذاته حديث وليس دينياً، فكلمة «فكر» العربية أو انديشاه الفارسية (اللتان تقابلان مصطلح) «الفكر الحديث» قلما تظهران بنفس المعنى في النصوص الدينية. وفي الحقيقة أن ما يتوافق مع المعنى الديني لهذا المصطلح هو المصطلح الفرنسي (Pensée) كما استخدمه باسكال، وهو مصطلح يمكن أن يترجم بمعنى «التأمل» بدلاً من «الفكر». وفي الحقيقة يرتبط كل من المصطلح العربي (فكر) والفارسي انديشاه بالتفكير والتأمل أكثر من ارتباطهما بما هو نشاط عقلي غير سماوي. وهو عادة ما يوحي به مصطلح «الفكر». فإذا ما استخدمنا رغم ذلك هذا المصطلح فلأننا نخاطب جمهوراً تربى على كل ما يدل عليه هذا المصطلح، ولأننا نستخدم لغة لا يمكن من خلالها استخدام مصطلح آخر بنفس المعنى يتضمن عدة أشكال للنشاط العقلي ولكنه خال من القصور بمعناه الرأسي الذي يحمله مصطلح الفكر في اللغة المعاصرة.

خصائص الفكر الحديث

الإنسان هو محور الاهتمام:

إن جميع أشكال وأوجه النشاط العقلي التي تكوّن الفكر الحديث والتي تمتد من العلوم الطبيعية إلى الفلسفة وإلى علم النفس وحتى بعض أوجه الدين نفسه، جميعها تمتلك بعض الصفات المشتركة التي يجب أن تدرك وتدرس قبل تقديم الرد الإسلامي على الفكر الحديث. ولعل السّمة الأساسية الأولى للفكر الحديث التي يجب أن تدرك هي طبيعته المتعلقة بكون الإنسان هو محور الاهتمام فيه. كيف يمكن أن يكون أي شكل من أشكال الفكر الذي ينفي كل مبدأ أعلى من الإنسان إلّا مجرد تفكير بشري محض؟ ومن الممكن أن يعترض على ذلك على

أساس أن العلم الحديث في الحقيقة ليس مرتكزاً على الإنسان. ولكن ذلك يمكن أن ينسحب على ما قبل العلوم الحديثة التي يمكن اعتبار أنها كانت تدور حول الإنسان. إلا أن هذا التأكيد هو مجرد وهم أو خديعة إذا ما درس الواحد منا بتمعن العامل المعرفي المتعلق بهذا الأمر. صحيح أن العلم الحديث يصف كوناً لا مكان للإنسان بوصفه روحاً وعقلاً، وحتى نفساً ـ فيه وهكذا يصبح الكون وكأنه «لاإنساني» ولا يرتبط بعالم الإنسان. ولكن يجب ألا ننسى أنه على الرغم من أن الإنسان الحديث قد اخترع علماً ألغى فيه حقيقة الإنسان من الصورة الإجمالية للكون، فإن معايير وأدوات المعرفة التي تحدد هذا العلم هي بشرية بحتة. إن عقل الإنسان وحواسه هما اللذان يحددان العلم الحديث. إن المعلومات المتعلقة حتى بأبعد الكواكب موجودة في عقل الإنسان. إن هذا العالم العلمي هو في الواقع مبني على أساس أن الإنسان هو محور الارتكاز فيه، وذلك فيما يتعلق بالجانب الذاتي للمعرفة أي الشخصي الذي يعرف ويحدد ماهية العلم.

وعلى خلاف ذلك فإن العلوم الدينية لم تكن متمركزة حول الإنسان، أي إن مكان المعرفة ووعاءها لتلك العلوم لم يكن عقل الإنسان ولكن في النهاية هو فكر سماوي، ولم تكن تلك العلوم مبنية على التفكير الإنساني المجرد ولكن على الفكر الذي ينتمي إلى مستوى للحقيقة هو فوق مستوى البشر، ولكنه مع ذلك ينير العقل الإنساني. وإذا كانت علوم الكون في القرون الوسطى قد وضعت الإنسان في مركز الأشياء فليس لأنها كانت إنسانية حسب مفهوم النهضة الأوروبية للمصطلح الذي يقول إن الإنسان الدنيوي الفاني هو مقياس كل الأشياء. ولكن لكي تمكن الإنسان من اكتساب رؤية واضحة للكون باعتباره ممرّاً يمر خلاله الإنسان ويرتقي. وبكل تأكيد فإن الإنسان لا يستطيع أن يبدأ أي رحلة من أي مكان إلا من المكان الذي يوجد هو فيه.

ويمكن رؤية خاصية التمركز حول الإنسان هذه أكثر وضوحاً في أشكال وأوجه أخرى للفكر الحديث سواء كانت على النفس أو الأنثروبولوجيا أو الفلسفة. ولقد أصبح الفكر الحديث الذي كانت الفلسفة فيه إلى حد ما هي الأب والسلف متمركزاً حول الإنسان منذ اللحظة التي جعل منها هذا الإنسان

معياراً للحقيقة. فعندما نطق ديكارت: «أنا أفكر إذاً أنا موجود» فإنه وضع إدراكه الشخصي لنفسه المحدودة معياراً للوجود. فبدون شك ان (أنا) في توكيد ديكارت هي غير (أنا) السماوية التي هتفت وصرخت من خلال الحلاّج (أنا الحق). فـ«(أنا)» السماوية هي وحدها التي لها الحق وفق التعاليم والمذاهب الدينية ـ أن تقول «أنا». فحتى عصر ديكارت كان هناك وجود مجرد وهو وجود الله الذي حدد الوجود البشري والمستويات المتعددة للحقيقة. ولكن مع ظهور المذهب العقلي الديكارتي أصبح الوجود الفردي للإنسان هو الاتجاه السائد للفكر الغربي. وباستثناء بعض التطورات الجانبية فإن علم الوجود أفسح المجال أمام نظرية المعرفة، ونظرية المعرفة بدورها أفسحت المجال أمام علم المنطق، وأخيراً أصبح المنطق في مواجهة مع الفلسفات اللاعقلانية والسائدة في الوقت الحاضر.

إن الذي حدث في فترة ما بعد العصور الوسطى في الغرب هو أن المستوى الأعلى للحقيقة أصبح مهملاً على الصعيدين الذاتي والموضوعي، إذ لم يكن هناك أي شيء في الإنسان أعلى من تفكيره ولا شيء أرقى في العالم المادي أكثر مما يستطيع العقل أن يدركه أو يفهمه بمساعدة الحواس الإنسانية الطبيعية. وبطبيعة الحال كان حدوث هذا الأمر شيئاً حتمياً، إذ أنه ينسجم مع مبدأ الملاءمة المعروف (مبدأ الكفاية أو الملاءمة عند القديس توماس الاكويني). فطبقاً لهذا المبدأ لكي تتم معرفة شيء ما يجب أن تكون هناك أداة معرفة ملائمة ومطابقة لطبيعة الشيء المراد معرفته. وحيث أن الإنسان الحديث رفض أن يقبل أي مبدأ أعلى منه، فإن كل ما صدر عن تفكيره لا يمكن فهمه إلا متمركزاً حول الإنسان.

انعدام المبادىء:

السمة الثانية للحداثة والوطيدة الارتباط بالتركيز على الإنسان هي انعدام المبادىء التي تميّز العصر الحديث. فالطبيعة البشرية غير مستقرة بدرجة كبيرة ومتغيرة ومضطربة بحيث لا تصلح أن تكون مبدأ لأي شيء. ذلك هو السبب الذي يجعل أسلوب التفكير غير القادر على الارتقاء فوق مستوى البشر خالياً من المبادىء. فعلى مستوى السلوك (أو الأخلاقيات رغم أن الأخلاقيات لا يمكن

اعتبارها مجرد سلوك) ومن وجهة نظر أخرى في ميدان السياسة والاقتصاد يستطيع أي شخص أن يحس ويدرك انعدام المبادىء بالرغم من اعتراض البعض على أساس أن المبادىء موجودة في العلم. إلا أنه يجب التأكيد هنا مرة أخرى بأنه لا المنهج التجريبي ولا الإثبات عن طريق الاستقراء ولا حتى الاعتماد على معلومات الحواس التي يؤكدها العقل يمكن أن تصلح كمبادىء بالمعنى الميتافيزيقي، فكلها صحيحة في مستوياتها كما هو الحال بالنسبة للعلم الذي ينتج عنها ولكنها منفصلة عن المبادىء الثابتة كما هو الحال بالنسبة للعلم الحديث الذي اخترع أشياء كثيرة في مستوى معين للواقع. ولكن نتيجة انفصاله عن مبادىء عليا فإنه أوجد حالة عدم تساو بسبب اختراعاته واكتشافاته ذاتها. فمن بين العلوم الحديثة يمكن أن يقال ان الرياضيات وحدها تمتلك بعض المبادىء بالمعنى الميتافيزيقي، والسبب في ذلك هو أن الرياضيات لا زالت رغم كل شيء علماً أفلاطونياً، وقانونها الذي اكتشف بواسطة العقل البشري لا يزال يعكس المبادىء الرياضية حيث أن التفكير نفسه لا يمكن إلا أن يبرز ويظهر حقيقة أنه انعكاس (حتى ولو كان باهتاً) للعقل. إن اكتشاف العلوم الأخرى - إلى الحد الذي تتوافق مع طبيعة الواقع يكتسب بطبيعة الحال قيمة رمزية وميتافيزيقية. ولكن هذا لا يعني أن هذه العلوم مرتبطة بمبادىء ميتافيزيقية وأنها تتحد في شكل سام للمعرفة. إن مثل هذا الاتحاد كان يمكن أن يحدث ولكنه لم يحدث. ولذلك فإن العلوم الحديثة ومبادئها العامة مثلها مثل كل النتائج الأخرى لذلك الأسلوب من التفكير والعمل المقترن بالحداثة تعاني من انعدام المبادىء وهي ظاهرة تميز العالم الحديث وتصبح ملموسة بدرجة كبيرة عندما يتجلى تاريخ العالم الحديث أمام العيان. ويمكن أن يتساءل المرء عن الوسائل الأخرى للمعرفة التي كانت موجودة عند الحضارات التي سبقت الفترة الحديثة. والإجابة واضحة على الأقل لدى المسلمين الذين يعرفون الحياة الفكرية للإسلام وهي الحدس والاستكشاف والمشاهدة. فقد اعتبر المفكر المسلم الوحي الوسيلة الأولى للمعرفة وليس فقط وسيلة لتعلم القوانين الأخلاقية المتعلقة بالحياة العملية. وكان أيضاً مدركاً لإمكانية قيام الإنسان بتطهير نفسه التي تفتح عين القلب الموجودة في مركز كيانه وتساعده على الرؤية الواضحة للحقائق

الميتافيزيقية. وأخيراً فإنه قبل قوة العقل من أجل المعرفة. ولكن هذا العقل كان دائماً يستمد العون والمساعدة من الوحي من ناحية ومن الحدس الفكري من ناحية أخرى. والقلّة في العالم الإسلامي الذين كانوا قد قطعوا حبل الاعتماد هذا وأعلنوا استقلال العقل عن الوحي والحدس الفكري ورفضوا الاتجاه السائد في الفكر الإسلامي وبقوا أشخاصاً هامشيين، على حين نجد العكس في بلاد العرب بعد العصور الوسطى حيث أن أولئك الذين سعوا للمحافظة على حبل الاعتماد هذا، هم الذين بقوا هامشيين في الوقت الذي رفض فيه الاتجاه الفكري السائد في الغرب الحديث الوحي والحدس الفكري وسيلتين للمعرفة. وفي العصور الحديثة قلّما دافع الفلاسفة والمتخصصون في الدين عن الإنجيل على أساس أنه مصدر للمعرفة الحكيمة التي يمكن أن تحدّد وتوحّد العلم على طريقة القديس بونا فينتشر (Bonavěn ture). والقليلون الذين يعتمدون على الإنجيل للإرشاد الفكري غالباً ما يكونون قاصرين نتيجة تفسيراتهم السطحية للكتاب المقدس، الأمر الذي يجعل المعسكر العقلي حتماً هو المنتصر في أي صراع لهم معه.

مفهوم الإنسان:

عندما يفكر المرء مليّاً في هذه الصفات وغيرها من الملامح البارزة للحداثة فإنه يصل إلى نتيجة مفادها أنه لكي نفهم الحداثة وتطبيقاتها لا بد من استيعاب مفهوم الإنسان الذي يشكل الأساس بالنسبة لها. يجب أن يحاول الفرد أن يكتشف كيف يفكر الإنسان الحديث في ذاته وفي مصيره، كيف يرى الإنسان علاقته بالله والعالم. إلى جانب ذلك لا بد من فهم ماهية الشيء الذي يكوّن أرواح وعقول الرجال والنساء الذين لا زالت أفكارهم وآراؤهم تصوغ وتشكل العالم الحديث. فبكل تأكيد لو كان رجال مثل الفارابي أو ابن الرومي أو اريجينا أو ديكارت يحتلّون كراسي الفلسفة في الجامعات العريقة في الغرب فإن لوناً مختلفاً من الفلسفة سيظهر في هذا الجزء من العالم. الإنسان يفكر وفقاً لما هو عليه، أو كما قال أرسطو: المعرفة تعتمد على أسلوب العارف. إن دراسة مفهوم الإنسان على أساس أنه متحرر من الملكوت السماوي وسيد مصيره، ودنيوي

وسيد على الأرض غير واع أو غافل عن الحقائق الأخروية التي استبدلها بدرجة الكمال المستقبلي في زمن دنيوي وغير مكترث إن لم يكن معارضاً تماماً لعالم الروح ومتطلباتها وليس لديه معنى للمشيئة المقدسة. إن مثل هذه الدراسة سوف نكشف كيف كانت جهود أولئك المسلمين المتعصرنين الذين سعوا إلى التوفيق بين الإسلام والحداثة كما عرّفناها غير ذات جدوى. وإذا ما أعرنا ولو نظرة خاطفة للمفهوم الإسلامي للإنسان: أي الإنسان المسلم، فإننا سنكتشف عدم إمكانية التوفيق بين هذا المفهوم ومفهوم الإنسان الحديث. فالإنسان المسلم هو في آن واحد عبد لله وخليفته في الأرض، فهو ليس حيواناً تصادف أنه قادر على أن يتحدث ويفكر ولكنه إنسان يمتلك روحاً خلقها الله. الإنسان المسلم يحوي داخل نفسه طبائع النبات والحيوان إذ أنه (أشرف المخلوقات) ولكنه لم يتطور من أشكال دنيا للحياة. فالإنسان كان دائماً هو الإنسان.

المفهوم الإسلامي للإنسان يصوّر الإنسان كأنما يعيش على الأرض وله متطلبات دنيوية ولكنه ليس دنيوياً فقط وإن احتياجاته ليست مقتصرة على أمور دنيوية. إنه يحكم هذه الأرض ولكنه يقوم بذلك خليفة لله أمام كل المخلوقات الأخرى. وهكذا فإنه يتحمل مسؤولية النظام المخلوق أمام الخالق وأنه هو قناة الرحمة والعطف لمخلوقات الله. الإنسان المسلم يمتلك ملكة التفكير والعقل التي تُميِّز وتحلّل ولكن قدراته العقلية ليست مقتصرة على التفكير فقط، فهو لذلك يمتلك إمكانية المعرفة الذاتية، معرفة كيانه الذاتي الداخلي التي هي في الحقيقة الوسيلة لمعرفة الله طبقاً للحديث المشهور «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» وهو يعرف أن ضميره ليس مستمداً من سبب مادي خارجي ولكنه يتأتّى من الله وأنه عميق جداً بحيث لا يتأثر بالموت. وهكذا فإن الإنسان المسلم يبقى مدركاً للحقائق الأخروية وأنه على الرغم من معيشته على الأرض فإنه هنا كمسافر بعيد جداً عن مقره الأصلي، وأنه مدرك بأن دليله في رحلته هو الرسالة التي تنبع من الأصل وأن هذه الرسالة ليست إلا وحياً ملتزماً به ليس فقط من ناحية القوانين المتمثلة في الشريعة بل من ناحية المعرفة والحقيقة وهو أيضاً مدرك بأن قدرات الإنسان ليست مقتصرة على الحواس والعقل ولكنها تذهب إلى الحد الذي يجعله

قادراً على أن يسترد تحقيق وجوده ويثبت على أرض الواقع كل الإمكانيات التي زوده بها الله. فعقل الإنسان وتفكيره يمكن أن يستنير بنور العالم الروحي ويصبح قادراً على أن يتحصل على معرفة مباشرة عن العالم الروحي الذي يشير إليه القرآن (بعالم الغيب).

ومن الواضح أن مثل هذا التعريف يختلف اختلافاً كبيراً عن تعريف الإنسان الحديث الذي يرى نفسه مخلوقاً دنيوياً مطلقاً وسيداً للطبيعة ومسؤولاً أمام نفسه فقط. ولا يمكن التوفيق بين المفهومين بأي قدر من الحجج الواهية. إن المفهوم الإسلامي للإنسان يستبعد إمكانية قيام أي ثورة بروميثانية ضد ملكوت السماء ويدخل الله في الأوجه الدقيقة للحياة. وهكذا فإن هذا المفهوم يقود إلى خلق حضارة وفلسفة وفن - بل أسلوب تفكير - وإلى رؤية الأشياء التي لا تتمحور حول الإنسان وتتمحور حول الدين وتقف مخالفة لمبدأ التركيز على الإنسان الذي يعتبر خاصية مميزة للحداثة. ليس هناك أكثر اشمئزازاً للمسلم وإثارة لعواطفه من الفن البروميثاني والتيتاني المعروفين في النهضة الأوروبية وكذلك الفن الباروكي الذي يقف مضاداً ومختلفاً مع الفن الإسلامي. فالإنسان في الإسلام يفكر ويعمل وفقاً لوظيفته بوصفه إنساناً عاقلاً وحكيماً وعبداً لله وليس مخلوقاً يثور ضد السماء. وتبقى وظائفه ليست تمجيداً لنفسه وعبادتها ولكن تمجيد لله وعبادته وهدفه الأسمى هو أن يصبح (لا شيء) لكي يتسنى له أن يتعرض للفناء الذي سوف يساعده على أن يصبح مرآة يتأمل فيها الله اسمه وصفاته وأن يكون القناة التي من خلالها تنعكس تجليات أسمائه وصفاته على الأرض.

وبطبيعة الحال فإن ما يميز المفهوم الإسلامي للإنسان يتشابه بشكل عميق مع مفهوم الإنسان في الأديان الأخرى بما فيها المسيحية، وإننا سنكون آخر من ينكر هذه النقطة. ولكن الحداثة ليست المسيحية أو أي دين آخر، وأن ما يدور في خلدنا هنا هو المواجهة بين الإسلام والحداثة وليست مقارنته بالمسيحية وإلّا فإن أقرب شيء إلى تعاليم الإسلام هو القول بأن الإنسان خلق لكي يسعى للحصول على الكمال والسعادة الروحية النهائية عن طريق النموّ الفكري والروحي وأن الإنسان يكون إنساناً فقط عندما يطلب الكمال ويحاول أن يتجاوز ذاته هذا

أقرب إلى تعاليم الإسلام من القول اللاهوتي الذي يرى بأنه لكي يصبح الإنسان إنساناً حقيقياً عليه أن يكون أكثر من كونه بشراً.

نظرية النشوء:

تقف خصائص ومميزات الفكر الحديث التي نوقشت أعلاه ـ أي تمحوره حول الإنسان وبالتبعية طبيعته العلمانية وانعدام المبادىء في مختلف فروع الفكر الحديث، ومبدأ الإنقاص المرتبط بها والذي يظهر بشكل واضح في ميادين العلوم ـ تقف جميعاً في تعارض كامل مع معتقدات الفكر الإسلامي يماثل تعارض المفهوم الحديث للإنسان الذي نتجت عنه كل أنماط التفكير هذه مع المفهوم الإسلامي للإنسان. وهذا التضاد والتعارض واضح هنا بدرجة لا نحتاج معها إلى المزيد من الشرح والتوضيح. إلا أنه هناك خاصية للفكر الحديث بحاجة إلى المناقشة بشكل مفصل نظراً لانتشارها وشيوعها في العالم الحديث ولتأثيرها المدمّر على الفكر الديني وحياة أولئك المسلمين الذين تأثروا بها، ونعني بها نظرة النشوء. لا توجد نظرية حديثة في الغرب ألحقت ضرراً بالدين مثل نظرية النشوء التي بدلاً من أن تؤخذ فرضية في علم الأحياء والحيوان وعلم الاحاثة، أخذت وكأنها عملية مثبتة، علاوة على ذلك فإنها قد أصبحت نمطاً للتفكير يشمل مجالات متباعدة مثل الفيزياء الفلكية وتاريخ الفن. ولم يكن تأثير هذا النمط من التفكير أقل سلبية على المسلمين المتأثرين به من المسيحيين. وقد حاول المسلمون المتعصرنون التفاهم مع نظرية النشوء من خلال التفسيرات غير المعقولة للقرآن الكريم متناسين أنه لا توجد طريقة للتوفيق بين مفهوم الإنسان (آدم) الذي علمه الله الأسماء كلها وجعله خليفة له في الأرض ومفهوم النشوء الذي يرى أن الإنسان تطور من القرد. ومن الغريب حقاً أنه باستثناء البعض من المفكرين المسلمين المتشددين الذين رفضوا نظرية النشوء على أساس ديني بحت، فإن قلة من المسلمين كلفت نفسها عناء البحث والنظر في عدم مصداقيتها وفي الأدلة العلمية المضادة لها والتي قدمها علماء مثل ل. بونير ود. ديوار بالرغم من الادعاءات القائلة بقبولها والموجودة في العديد من المعاجم والموسوعات المعتمدة. وقد وصف اي. ف. شوماتشر نظرية النشوء بأنها ليست علماً بل خيال علمي أو

نوع من الخدعة. وقد ذهب بعض النقاد الغربيين إلى حد القول بأن مؤيدي نظرية النشوء يعانون من عدم توازن نفسي. زد على ذلك أن سيلاً من الأدلة مستقاة من نظرية المعلومات قد استخدمت هي الأخرى ضدها.

ليس هدفنا هنا أن نحلّل ونفنّد بشيء من التفصيل نظرية النشوء على الرغم من أن مثل هذا الدحض والتحليل من قبل المفكرين المسلمين هو أمر ضروري لكي يكونوا وجهة نظر علمية ميتافيزيقية وفلسفية ومنطقية ودينية كما حدث في الغرب. إن ما يجب الإشارة إليه هنا أن وجهة النظر النشوئية التي ترفض أن ترى الاستقرار في أي مكان والتي يكون فيها الأكبر قد ارتقى بطريقة أو بأخرى من الأصغر والتي ترتبط بالمستويات العليا للوجود وحقائق الواقع البدائي الذي يحدد أشكال هذا العالم، كلها لا تعدو في الواقع عن كونها نتيجة لانعدام المبادىء المشار إليها أعلاه. إن نظرية النشوء ليست إلا محاولة يائسة لملء الفراغ الذي نشأ عن محاولة الإنسان لاستبعاد يد الله عن خلقه ونكران أي مبدأ فوق الإنسان المجرد. وعندما يهمل مبدأ التسامي يصبح العالم دائرة بدون مركز وتبقى عملية فقدان المركز هذه حقيقة وجودية أمام أي شخص يقبل أطروحة الحداثة سواء أكان مسيحياً أم مسلماً.

الطوبائية:

ترتبط فكرة النشوء ارتباطاً وثيقاً بفكرتي الطوبائية والارتقاء اللتين هزتا العالم الغربي من جذوره فلسفياً وسياسياً خلال القرنين الماضيين وتؤثران الآن تأثيراً كبيراً في العالم الإسلامي. لحسن الحظ لم تعد فكرة الارتقاء الثنائي ينظر إليها بجدية من طرف مشاهير المفكرين من الغرب في الوقت الحاضر ويرفضها تدريجياً العالم الإسلامي على أساس أنها «وهم العقل» والتي كان الجيل الأول من المتعصرنين المسلمين قد ركع أمامها وتقبلها بدون تردد. ولكن الطوبائية المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بفكرة الارتقاء والتي تتطلب دراسة وتحليلاً عميقين وذلك نتيجة للتأثير المدمّر الذي أحدثته ولا تزال تحدثه في شريحة كبيرة من المسلمين المتعصرنين.

يعرّف قاموس أكسفورد الطوبائية كما يلي: (هي خطط مثالية مستحيلة، هدفها تحسين الأحوال الاجتماعية أو البلوغ بها درجة الكمال). وعلى الرغم من أن أصل هذا المصطلح يعود إلى رسالة سير توماس مور (Sir Thomas Moore) المشهورة المعنونة (Utopia) أو (الطوبائية) والتي كتبت في سنة 1516 باللغة اللاتينية، فإن مصطلح الطوبائية الذي يستخدم اليوم له دلالات وتفسيرات تختلف عما كان عليه في القرن السادس عشر، علماً بأن المصطلح نفسه مشتق من عمل «مور» المشهور.

إن نظرية التجسّد الإلٓهي في المسيح عند المسيحيين والمرتبطة بنوع من المثالية والتي تميز المسيحية كانت بطبيعة الحال موجودة قبل العصور الحديثة. وقد أقحمت الطوبائية نفسها على الهيكل الساخر لهذه الخصائص، وسواء ظهرت في شكل اشتراكية إنسانية أو في شكل أشخاص في شكل للقديس سيمون وتشارلز فودير أو روبرت أوين أو في شكل الاشتراكية السياسية التي يمثلها ماركس وانجلز، فإنها في النهاية قادت إلى مفهوم تاريخي يعتبر حقيقة (محاكاة هزلية لمدينة الله الأغسطينية) وأدت طوبائية العصور الماضية (وهي إحدى الخصائص الهامة للحداثة) مضافاً إليها الأشكال المختلفة للمسيحية -ولا زالت تؤدي- إلى اضطرابات اجتماعية وسياسية كبيرة، لا يمكن لأهدافها وطرائقها إلّا أن تكون غريبة عن روح وأهداف الإسلام. فالطوبائية تسعى إلى إقامة نظام اجتماعي كامل ومثالي من خلال وسائل إنسانية محضة وتتجاهل وجود الشر في العالم بالمفهوم الديني وتهدف إلى عمل الخير دون الحاجة إلى الله، كما لو أنه من الممكن خلق نظام مبني على الخير ولكنه مفصول عن مصدر الخير.

لقد وصف الإسلام هو الآخر المدينة المتكاملة في أعمال مثل أعمال الفارابي التي يصف فيها المدينة الفاضلة وكذلك كتابات الشيخ شهاب الدين السهروردي التي تشير إلى أرض الكمال التي تدعى في الفارسية (ناكوجا أباد) والتي تعني حرمنا «أرض الطوبائية التي لا مكان لها». ولكن كان دائماً يؤخذ في الحسبان أن أرض الكمال هذه لا مكان لها وأنها تتعدى مجال الأرض وأنها ترتبط بالسماء الثامنة. فالواقعية الموجودة في النظرة الإسلامية، بالاضافة إلى تأكيد القرآن

الكريم على أن المجتمع الإسلامي يفقد الكمال تدريجياً كلما ابتعد عن مصدر الوحي، حالت دون نمو الطوبائية الموجودة في الفلسفة الأوروبية المعاصرة في تربة الفكر الإسلامي. علاوة على ذلك فإن المسلم بقي دائماً مدركاً أنه إذا ما كانت هناك إمكانية لقيام دولة فإن ذلك يتأتى فقط بعونٍ من الله. ومن ثمّ فإنه على الرغم من أن فكرة التجديد الدوري للإسلام عن طريق المجدد لا تزال دائماً قائمة مثل ما تزال موجة «المهدية» التي تسعى من خلال القوة، التي سيرسلها الله لإرجاع الإسلام إلى كماله وصحته. لم يواجه الإسلام قط داخله ذلك النوع من الطوبائية العلمانية غير الدينية التي تشكل أساس الكثير من أوجه السياسة الاجتماعية للفكر المعاصر. وهكذا فإنه من الضروري إدراك الفرق الكبير بين الطوبائية الحديثة وبين التعاليم الإسلامية المتعلقة (بالمجدّد) أو تجديد المجتمع الإسلامي أو المهدي نفسه. كما أنه من الضروري التمييز بين الشخصية الدينية للمجدّد وبين المصلحين المحدثين الذين تتجه مواقفهم الضعيفة حيال الفكر المعاصر والذين قلّما أحدثوا تجديداً في الإسلام.

معنى القدسية:

أخيراً، هناك صفة أخرى من صفات الفكر الحديث يستوجب ذكرها ولها علاقة بكل ما ذكر أعلاه. هذه الصفة هي انعدام معنى القدسية والإحساس بها. فالإنسان الحديث يمكن عملياً أن يعرّف على أساس أنه فاقد للشعور بالقدسية. وهي سمة واضحة في الفكر الحديث. وهذه الحركة الإنسانية الحديثة لا يمكن فصلها عن العلمانية. ولكن لا يوجد شيء أعمق من وجهة النظر الإسلامية التي لا يوجد بها مثل هذه المفاهيم (أي العلمانية والخلاعة اللادينية). إذ في الإسلام، كما ذكرنا يغوص الفرد في أعماق عالم التعددية ولا يسمح لأي نفوذ خارج نفوذ الدين وسلطته. ويمكن ملاحظة هذا، ليس فقط في الأوجه الفكرية للإسلام ولكن أيضاً في نمط ملتزم في الفن الإسلامي. فالدين الإسلامي لا يمكن قط أن يقبل أي نمط للتفكير خال من رائحة القدسية يستبدل فيه بالنظام السماوي نظاماً تابعاً من مصدر الهام بشري محض. ولا يمكن للمواجهة بين الإسلام والحداثة أن تنشأ على مستوى جدّي إذا لم تؤخذ في الاعتبار أولوية القدسية في المنظور

الإسلامي وانعدامها في الفكر الحديث. فالإسلام لا يمكنه إجراء حوار مع العلماني اللاديني، لأن ذلك يضع الأخير في موقف شرعي. فالعلمانية يجب أن تؤخذ على حقيقتها المتمثلة في إنكارها ونفيها للقدسية.

التّبسيطية:

وفي الختام، من الضروري أن نذكر أن التبسيطية التي هي إحدى صفات الفكر الحديث، هي الأخرى أثرت على الإسلام في مواجهته مع الحداثة. فأحد تأثيرات الحداثة على الإسلام هو قصره في عقول الكثيرين على واحد من مجالاته فقط، أي الشريعة، وسلبه أسلحته الفكرية التي وحدها يمكن أن تتصدّى لهجمة الفكر الحديث على حصون الإسلام ومقاومتها. الشريعة بطبيعة الحال أساسية للدين الإسلامي، أنها الأرضية التي يعقد عليها الدين، ولكن التحديات الفكرية التي تطرحها الحداثة في صورة النشوء والعقلانية والوجودية والإلحادية وما شابهها يمكن الرد عليها فقط فكرياً وليس شرعياً ويجب ألا نتجاهلها ونتوقع أن يحدث نوع من التزاوج السحري بين الشريعة من جهة والعلم الحديث والتقنية من جهة أخرى. إن الالتقاء الناجح للإسلام مع الفكر الحديث يمكن أن يحدث فقط عندما نفهم أصوله وفروعه فهماً تامّاً. وعندما يقوم الدين الإسلامي بكليته لإيجاد حلول للمشاكل العديدة التي تطرحها الحداثة أمام الإسلام. وفي هذه القضية تكمن الحكمة أو الحقيقة الموجودة في بؤرة الوحي والتي ستبقى صالحة ما ظل البشر بشراً يشهدون بوجود الله وفقاً لطبيعتهم الدينية وعبوديتهم لله، تلك العبودية التي تبرر وجود البشر.

المعارف الإسلامية

سلسلة منتخبة من المعلومات والمعارف
حول العالم الإسلامي وتراثه
يحررها أساتذة متخصصون

أَدَاء

بقلم الأستاذ: عبد السلام محمد أبو ناجي

الاداء ـ بكسر الهمزة والمدّ ـ: الوكاء. وهو شداد السقاء.

وفي الحديث: (لا تشربوا إلا من ذي اداء). ويطلق عند طي ـ على الازاء. فيقولون: هذا بآدائه، يعني بإزائه[1].

والأداء ـ بالفتح والمد ـ أيضاً: اسم ـ في اصطلاح الأصوليين ـ لنوع من الحكم التكليفي. فهم يقسمون الحكم التكليفي ـ باعتبار الوقت المحدد للعبادة ـ إلى: أداء وقضاء وإعادة. وهو ـ أيضاً ـ وصف للعبادة التي تؤدى داخل الاطار الزمني المقدر لها شرعاً. وذلك حيث لم تسبق بأداء مختل. فالصلاة ـ مثلاً ـ إذا أديت أثناء الوقت المحدد لها ولم تسبق بأداء مختل توصف بأنها أداء. سواء كان ذلك الوقت الذي أديت فيه اختيارياً أم ضرورياً[2]. ويرد الأداء ـ في لسان العربي ـ لعدة معان منها:

1 ـ إعطاء الشيء وتسليمه: قال تعالى: ﴿وأداء إليه بإحسان﴾[3]، وفي

---

(1) انظر لسان العرب لابن منظور ج 18 ص 25-28 المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر. وفاكهة البستان لعبد الله البستاني اللبناني ص17 ـ المطبعة الأمريكية ـ بيروت 1938م.

(2) انظر: نهاية السول لجمال الدين الأسنوي المتوفى سنة 772هـ. ج 1 ص 49 ـ مطبعة التوفيق الأدبية وأصول الفقه لمحمد أبي النور زهير ج 1 ص 77-78 دار الطباعة المحمدية ميدان الأزهر ـ القاهرة ومحيط المحيط لبطرس البستاني ص 5 مكتبة لبنان ـ بيروت.

(3) البقرة: 178، وانظر التحرير والتنوير لمحمد الطاهر ابن عاشور ج 2 ص 143 ـ الدار التونسية للنشر.

الحديث: (أد الأمانة إلى من ائتمنك، ولا تخن من خانك).

2 ـ الدفع والتوفية ورد الشيء، أو رد مثله فيما لا يقصد أعيانه. ومنه؛ أداء الأمانة. وأداء الدين. قال الله تعالى: **﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها﴾**[4].

وقال ـ جل شأنه ـ: **﴿ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك، ومنهم من ان تأمنه بدينار لا يؤده إليك﴾**[5]، وقال: **﴿فليؤد الذي أوتمن أمانته﴾**[6] وقد ذكر الزمخشري[7] أن في هذه الآية الكريمة حثا للمدين على أن يكون عند حسن ظن الدائن به: وأن يؤدي إليه الحق الذي ائتمنه عليه.

وقال جل علاه ـ: **﴿أن أدوا إليّ عباد الله إني لكم رسول أمين﴾**[8] بمعنى أرجعوا وأعطوا فقد جعل بني إسرائيل كالأمانة عند فرعون على طريقة الاستعارة المكنية[9].

وقد ذكر ابن منظور أن معنى قوله ـ عز وجل **﴿أن أدوا إلي عباد الله اني لكم رسول أمين﴾**، سلموا إلى بني إسرائيل. ثم قال: وفيه وجه آخر وهو: أن يكون أدوا إليّ بمعنى استمعوا إليّ. أي كأنه يقول: أدوا إليّ سمعكم أبلغكم رسالة ربكم، واستشهد لهذا الوجه بقول أبي المثلم الهذلي:

سبعت رجالاً فأهلكتهم ... فأد إلى بعضهم وأقرض

فقد أراد الشاعر بقوله: أد إلى بعضهم. أي استمع إلى بعض من سبعت لتسمع منه كأنه قال: أدّ سمعك إليه[10].

---

(4) النساء: 58 وانظر التحرير والتنوير لمحمد الطاهر بن عاشور ج 5 ص 91 الدار التونسية للنشر.
(5) آل عمران 75 وانظر الكشاف 309/1.
(6) البقرة 283 وانظر التحرير والتنوير ج 3 ص 122، 123.
(7) انظر الكشاف ج 1 ص 291.
(8) الدخان 18.
(9) انظر التحرير والتنوير ج 25 ص 295.
(10) انظر لسان العرب ج 18 ص 28.

3 ـ القضاة. يقال: أدى فلان دينه تأدية. أي: قضاه. والاسم: الاداء: ويقال: تأديت إلى فلان من حقه. إذا أديته وقضيته، ويقال: لا يتأدى عبد إلى الله من حقوقه كما يجب.

4 ـ الخوّ من الرسل. وهو الوسع منه. وجمعه: أيدية[11].

5 ـ الايصال والبلاغ. يقال: أدى الشيء إلى صاحبه: أوصله وأبلغه إليه.

والاسم: الأداء. بمد الألف. ويقولون ـ في التفضيل ـ فلان أدى إلي الأمانة من فلان. قال ابن منظور: (والعامة قد لهجوا بالخطأ فقالوا: فلان أدّى للأمانة. وهو لحن غير جائز. ثم أضاف ـ قائلاً ـ قال أبو منصور: ما علمت أحداً من النحويين أجاز أدي. لأن أفعل في باب التعجب لا يكون إلا في الثلاثي. ولا يقال: أدى ـ بالتخفيف. بمعنى أدى. بالتشديد. ووجه الكلام: أن يقال: فلان أحسن أداء)[12].

6 ـ أخذ العدة للشيء والتأهب إليه. يقال: تأدى القوم تأدياً. إذا أخذوا العدة التي تقويهم على الدهر وغيره، وتأديت للأمر: أخذت له أداته، وهل تأديتم لذلك الأمر أي: هل تأهبتم له[13].

7 ـ التقوية على الشيء والإعانة عليه. يقال: أداه فلان على كذا يؤديه إيداء. بمعنى: قواه عليه وأعانه. والاسم: الأداء.

8 ـ القيام بالشيء. ومنه قولهم: فلان أدى الصلاة. بمعنى: قام بها لوقتها.

9 ـ الادلاء بالشيء. ومنه أداء الشهادة: يقال: فلان أدى الشهادة. بمعنى أدلى بها.

10 ـ إخراج الحروف من مخارجها. يقال: فلان حسن الأداء. إذا كان

---

(11) انظر الصحاح للجوهري ج 6 ص 226 تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار. ط: دار العلم للملايين، ولسان العرب 18/25-28 والقاموس المحيط 4/300 ـ المؤسسة العامة للطباعة والنشر ومختار الصحاح ص 11 والرائد لجبران مسعود ص 65 ـ دار العلم للملايين.

(12) انظر لسان العرب ج 18 ص 27.

(13) انظر أساس البلاغة للزمخشري ـ دار صادر للطباعة والنشر ـ بيروت 1385هـ 1965م.

حسن إخراج الحروف من مخارجها[14].

مراجع البحث

القرآن الكريم.

الكشاف للزمخشري الطبعة الثانية المطبعة الكبرى الأميرية بولاق سنة 1318هـ.

التحرير والتنوير لمحمد طاهر ابن عاشور، الدار التونسية للنشر.

نهاية السول لجمال الدين الأسنوي المتوفى سنة 772هـ. مطبعة التوفيق الأدبية.

أصول الفقه لمحمد أبي النور زهير - دار الطباعة المحمدية - ميدان الأزهر - القاهرة.

لسان العرب لابن منظور. المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر.

الصحاح للجوهري تحقيق أحمد عبد الغفور عطار ط: دار العلم للملايين.

القاموس المحيط. المؤسسة العامة للطباعة والنشر.

مختار الصحاح، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

أساس البلاغة للزمخشري، دار صادر للطباعة والنشر - بيروت 1385هـ، 1965م.

المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية المكتبة العامة/ طهران.

فاكهة البستان، لعبد الله البستاني اللبناني - المطبعة الامريكانية - بيروت 1930م.

الرائد، لجبران مسعود. دار العلم للملايين.

محيط المحيط لبطرس البستاني - مكتبة لبنان - بيروت.

(14) انظر المعجم الوسيط - مجمع اللغة العربية ص 10 - المكتبة العلمية - طهران.
والرائد لجبران مسعود ص 65 - دار العلم للملايين.
وفاكهة البستان ص 17.

أَدَاة

بقلم الأستاذ: عبد الحميد الهرامة

الأداة في اللغة الآلة، وجمعها أدوات، ويقال «أدى الرجل: أي قوي من الأداة، فهو مؤد: أي شاك في السلاح»[1].

والأداة في اصطلاح النحاة والمنطقيين: الحرف[2] ومنها عند النحاة حروف الجر والنواصب والجوازم، وأداة التعريف وغيرها.

وتشمل الأداة في اصطلاح البلاغيين كل لفظ يدل على المماثلة والاشتراك في باب التشبيه، كالكاف وكان، ومثل وما يشتق منا أو يؤدي معناها كالمضاهاة والمحاكاة والمشابهة[3]. وممن استخدم الأداة مصطلحاً النقاد وأرادوا بها الوسيلة، فاللغة أداة التعبير، وأدوات الكتابة وسائلها، وأدوات الشعر وسائله، قال ابن طباطبا في فقرة بعنوان أدوات الشعر: (فمنها التوسع في اللغة، والبراعة في فهم الإعراب، والرواية لفنون الأدب، والمعرفة بأيام الناس وأنسابهم ومناقبهم، ومثالبهم، والوقوف على مذاهب العرب في تأسيس الشعر، والتصرف في معانيه..)[4] ثم قال: (وجماع هذه الأدوات كمال العقل)[5].

ولا تخرج الأداة في اصطلاح الفقهاء عن معناها اللغوي، وقد وردت عندهم في مواضع مختلفة، كأداة القتل، وأداة القصاص، وأداة الزكاة.

---

(1) الصحاح للجوهري، مادة (أدو).

(2) كشاف اصطلاح الفنون للتهانوي، تحقيق لطفي عبد البديع، نشر المؤسسة المصرية للتأليف والطباعة والنشر القاهرة 1963.

(3) معجم البلاغة العربية، لبدوي طبانة، منشورات جامعة طرابلس سنة 1975م. ج1 ص 24.

(4) عيار الشعر، لابن طباطبا، تحقيق: عباس عبد الستار، دار الكتب العلمية بيروت: 1982م ص9.

إِدَارَة

بقلم الأستاذ: عمارة بيت العافية

ظهرت العمليات الادارية في تاريخ المجتمع الإنساني عندما أحس الإنسان بأن التعاون مع غيره من بني الإنسان أصبح ضرورة حيوية، وأن الأهداف التي يسعى إليها لا يمكن أن تتحقق بالجهد الفردي. ومنذ ذلك التاريخ البعيد لازمت العمليات الإدارية ـ كتقسيم العمل وتنسيق الجهود والقيادة ـ كل الجهود الجماعية التي استهدفت تحقيق أهداف جمعية[1].

لكن الإدارة في صورة (علم) لم تظهر إلى الوجود إلا في العصر الحديث. إذ كانت الإدارة من مهام أفراد عاديين لم يتم إعدادهم للقيام بالمهام الإدارية، وما كان تقلدهم لها إلا من باب السطو عليها أو من باب توسّم المقدرة فيهم وتمسك الآخرين بهم لشغل المهام الإدارية.

أما في الوقت الحاضر فقد صارت الإدارة في مختلف المجالات علماً له أصوله، وذلك لأن الحاجة إليها تزايدت مع ظهور وتزايد المنظمات في صورها المختلفة (مؤسسة أو شركة أو هيئة أو غير ذلك).

ومع أن الإدارة بمفهوم عام هي سياسة الشؤون العامة أو الخاصة، فقد تتنوع مجالات الإدارة بتنوع مجالات الحياة العامة ذات الأطر والتنظيمات. فالإدارة الصناعية ـ مثلاً ـ هي تنظيم عصري للمشروعات لزيادة كفاءتها الإنتاجية واستخدامها لأحدث أساليب الإنتاج. والإدارة المدرسية والتعليمية هي العمليات التي يتم بواسطتها وضع الإمكانيات البشرية والمادية لخدمة العملية التعليمية سواء

(1) صلاح الدين جوهر، المدخل في إدارة وتنظيم التعليم، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1974، ص: 3.

على مستوى الدولة فتسمى إدارة تعليمية أو على مستوى المدرسة فتسمى إدارة مدرسية.

وتعتبر الإدارة التعليمية مهنة حديثة مقارنة بالتخصصات الأخرى في مجال التعليم الواسع. هذه المهنة صارت لها المؤسسات المتخصصة في تخريج من يقومون بها. كل ذلك أوجبته الحياة التي فيها انفاق هائل على التعليم لا يمكن أن يمرّ بدون رصد وتتبع لنتائجه وهكذا تضاعف الاهتمام بإدارة التعليم لأنها المسؤولة عن تخطيط وتنفيذ البرامج التعليمية.

وإذا رجعنا إلى رصد موقف الإسلام من الإدارة فإننا نلحظ أن الإسلام جاء مقدراً قيمة العمل داعياً إليه، يعتبره قيمة راقية تقترن بالإيمان. والعمل هو محور الإدارة. لذلك كانت الإدارة في الإسلام محل اهتمام بالغ نستدل عليه من خلال (الشورى) التي هي أكبر قاعدة إسلامية لتنظيم التعامل في مختلف صوره.

لقد نادى الإسلام بالشورى، فدُعي الرسول الكريم إلى مشاورة أصحابه، وثبت فعلاً أنه شاورهم في أكثر من موقف[2]. وفي النص القرآني قوله تعالى: ﴿**وأمرهم شورى بينهم**﴾[3]. ولا يخفى أن أمر الإدارة يهم كل العاملين في إطارها، لذلك فهو أمرهم. وبتوجيه قرآني فذلك الأمر يكون تداوله بينهم، ولا يكون فيه احتكار من جانب وسطوة وأوامر.

لقد ثبت أن العقل الجماعي يواجه المشكلات بتبصّر أكبر، والإدارة الجماعية ـ بناءً على ذلك ـ لا بد أن تكون أنجح. وليس معنى الإدارة الجماعية (الإدارة التشاورية) أن لا ضوابط وأنظمة لها، بل إنها يمكن أن تخضع لضوابط راقية يوجدها الأفراد ويلتزمون بها.

وإذا عرّجنا على النظريات الإدارية الحديثة فإننا نلمح فيها شيئاً من آثار النزعة الديمقراطية على مستوى التفكير، في حين تغلب عملياً نظرية التسلط ووحدة الأمر ومركزية القرار.

---

(2) راجع في ذلك مقال: المواقف الاستشارية للرسول، لمحمد عمران. مجلة كلية الدعوة العدد الثاني، 1985.

(3) الشورى: 38.

الأدارسة

بقلم الدكتور: أمين توفيق الطيبي

أول دولة إسلامية قامت في المغرب الأقصى على يد إدريس الأول (الأكبر) عام 172هـ/ 788م وعاشت قرابة قرنين متخذةً مدينة فاس عاصمةً لها. وللأدارسة الفضلُ في نشر الدين الإسلامي واللغة العربية بين قبائل المغرب الأقصى، كما أن ادريس الأول وابنه ادريس الثاني يُعتبران المؤسِّسَيْن لمدينة فاس التي كانت ـ وما تزال ـ مركزَ اشعاع للحضارة العربية الإسلامية في المغرب الأقصى، وإليها وفدتْ ـ بعد اختطاطها ـ جموعٌ عربيةٌ من الأندلس وافريقيا عملتْ على النهوض بالمدينة المُحْدثة اقتصادياً وعلمياً. وقد بلغت دولةُ الأدارسة أقصى اتساعها في حدود عام 245هـ/860م، ثم دبَّ فيها الضعفُ نتيجةً للمنازعة بين أبناء الأسرة، ولوقوعها ضحيةً للصراع الذي قام في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي بين دولتين كبيرتين، هما دولةُ العُبَيْديين الفاطميين، ودولةُ الأمويين في الأندلس، وكان زوالُها في عام 375هـ/985م على يد، المنصور محمد بن أبي عامر حاجب خليفة قرطبة الأموي هشام الثاني.

تأسستْ دولة الأدارسة الحَسنيين على يد إدريس بن عبد الله بن حسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب، الذي أفلتَ من وقعة العباسيين بالطالبيين بفخ قرب مكة سنة 169هـ/786م، وتوجَّه ـ برفقة مولاه الوفي راشد ـ إلى المغرب واستقر آخر الأمر في وليلي (Volubulis) قاعدة جبل زرهون، (وتُعرف عند المغاربة باسم قصر فرعون)، عند قبيلة أوْروبة حيث بويع إماماً للقبيلة والقبائل المجاورة، وغزا بهم بلاد تامسنا وتادلا، ونازلَ مدينة تلمسان «باب افريقيا»

ودخلها صلحاً، وبنى مسجدها. ويُذكر بأن الإمام إدريس شرع عندئذ في بناء مدينة فاس على الضفة اليمنى لوادي فاس. وكانت وفاته في وليلي في مطلع عام 175هـ/ 791م مسموماً على ما قيل - على يد سليمان بن جرير الجزري المعروف بالشّماخ بإيعازٍ من الخليفة العباسي هارون الرشيد.

وُلد إدريس الثاني (الأصغر/الأزهر) بعد وفاة أبيه بشهرين، وأُمه كنزة من قبيلة نفرة، فتولّى الوصايةَ على الطفل وتربيته مولى أبيه راشد الذي اغتيل عام 186هـ/ 808م بتحريضٍ من امير افريقيا ابراهيم بن الأغلب. ولما شبَّ إدريس تصالح مع الأمير الأغلبي، ورحبَّ بمَقْدم عدد وافر من أنصاره العرب قدموا من افريقيا والأندلس، واستوزر عُمَيرَبن مُصعب الأزدي أحدَ فرسان العرب وسادتهم.

ولما ضاقت وليلى بمن فيها، وأراد الأمير الاستقلالَ عن نفوذ اوروبة، انتقل عام 192هـ/ 814م إلى الضفة اليمنى لوادي فاس حيث كان والده قد أقام حصناً أصبح نواةً لمدينة فاس، وانتقل في العام التالي إلى الضفة اليسرى حيث اختطَّ ربضاً عُرف فيها بعد بعُدوة القرويين. ولما وصل إلى الحاضرة الجديدة عام 202هـ/818م عددٌ كبيرٌ من أهل الربض بقرطبة ممَّن أجلاهم أميرُ قرطبة الحَكم الأول، أنزلهم الإمامُ إدريس في الضفة اليمنى لوادي فاس، فعُرفت الناحيةُ باسم عُدوة الأندلس. ولإدريس الثاني الفضلُ في تنظيم أول حكومة مركزية في المغرب.

غزا إدريس الثاني بلادَ المصامدة وجنوبَ المغرب عام 197هـ، واستولى على مدينة نفِيس واغمات بسفح الأطلس الكبير، وبعد حروب طويلة مع قبائل برغواطة المارقة توفي إدريس الثاني بعد حكمٍ دام 22 سنة، ودُفن بجوار والده في وليلي.

• دولة الأدارسة بعد إدريس الثاني

خلَّف إدريسُ الثاني اثنيْ عشر ولداً، وتلاه في الإمامة أكبرُهم محمد الذي

أشارتْ عليه جدَّتُه كَنْزة بتقسيم المملكة بين اخوته، بينما أقام هو بمدينة فاس. وقد نتج عن هذا التقسيم منازعات وحروب بين الإخوة.

وخَلَف محمداً بعد وفاته سنة 221هـ/836م ابنُه علي الذي حكم فاس ثلاثَ عشرةَ سنة، ونجح في تنظيم شؤون البلاد، وإشاعة الأمن والاستقرار فيها. ثم خَلَفه في الحكم أخوه يحيى، وفي عهده وصل للاستقرار في فاس عرب نازحون من الأندلس وافريقيا، فاتسعت المدينةُ وشُيِّد جامع القرويين وجامع الأندلس. وخلفه في الحكم ابنُه يحيى الثاني الذي أساء السيرة، فأُطيح به، وقامت فتن وحروب أهلية إلى أواخر القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي تزامنتْ مع ظهور العُبْيديين الفاطميين في افريقيا، الذين هزم قائدُهم مصالة بن حبوس سنة 305هـ/917م يحيى الرابع وحمله على مبايعة عُبيْد الله الشيعي. واحتفظ يحيى لفترةٍ بولاية فاس، بينما ولي بقية البلاد موسى بن أبي العافية زعيمُ مكناسة الذي سُرعان ما تملَّك فاس وأجلى الأدارسة، فاعتصموا بحصن حجر النسر (قرب البصرة) جنوبي طنجة عام 317هـ/929م، وخلعوا ولاءهم للعُبيْديين بتحريض من خليفة قرطبة الأموي عبد الرحمن الثالث (الناصر لدين الله). وتمكَّن الأدارسةُ من تثبيت أقدامهم في منطقة الريف بشمال المغرب، واعترفوا بسيادة الأمويين تارةً وبسيادة الفاطميين تارة أخرى.

ولي الحسنُ بن كنون بعد انصراف أخيه إلى الغزو في الأندلس، ولم يزل الحسنُ مبايعاً للمروانيين إلى أن قدم جوهرُ الصقلي فبايع العُبيْديين. فلما انصرف جوهر إلى افريقيا في آخر سنة 349هـ نكث الحسن بن كنون بيعةَ العُبيْديين وعاد إلى بيعة المروانيين فتمسَّك بدعوة الناصر وولده الحكم المستنصر من بعده «خوفاً منهم لا محبَّةً فيهم لقرب بلاده منهم»، كما يقول ابن أبي زرع، إلى أن قدم بلقين بن زاوي بن زيري الصنهاجي من افريقية، فسارع الحسن بن كنون إلى نصرته. فحاربه الحكمُ المستنصر ـ على يد قائده غالب بن عبد الرحمن ـ وهزمه وحمله وأقرباءه إلى قرطبة سنة 363هـ/974م، ثم أُجلي عن الأندلس في العام التالي، فسار الحسن وبنو عمه إلى مصر حيث أكرمهم الخليفة الفاطمي نزار بن معد إلى سنة ٣٧٣هـ، حينما توجَّه الحسن إلى المغرب مع بلقين بن زاوي في

خلافة هشام الثاني، فجهَّـز المنصور بن أبي عـامر حملتـين ضده، واستسلم الحسن بن كنون وقتل في طريقه إلى قرطبة سنة 375هـ/985م. يقول صاحب (روض القرطاس): «فانقرضتْ أيامُ الأدارسة بالمغرب بموت الحسن بـن كنون آخر ملوكهم. وكانت مدة ملكهم مائتي سنة وستين وخمسة أشهر. وكان عملُهم بالمغرب من السوس الأقصى إلى مدينة وهران، وقاعدة ملكهم مدينة فاس ثم البصرة. وكانوا يكابدون مملكتين عظيمتين وعملين كبيرين دولة العبيْديين بمصر وافريقية، ودولة بني أمية بالأندلس... فكان سلطانهم إذا امتد وقوي إلى مدينة تلمسان، وإذا اضطرب الحال عليهم وضعفوا لا يجاوز سلطانهم البصرة وأصيلاً وحجر النسر».

ومما يُذكر أن أحدَ الأدارسة ـ علي بن حمود ـ ولي خلافةَ قرطبة عام 407هـ في بداية فترة ملوك الطوائف، واحتفظ الحموديون بإمارات لهم في مالقة والجزيرة الخضراء إلى أن استولى عليهما عام 447هـ على التوالي باديسُ بن حبوس صاحب غرناطة، والمعتضدُ بن عباد صاحب اشبيلية.

وينتمي إلى الأدارسة الجغرافيُّ العربيُّ الكبير الشريفُ الإدريسي. ويذكر الرحالةُ ابنُ جبير القائدَ أبا القاسم بن حمود في جزيرة صقلية النورمانية ويصفه بانه «ممن توارثوا السيادةَ كابراً عن كابر».

في حين أن الأدارسة لم يستطيعوا توحيدَ كافة أراضي المغرب الأقصى، فإنهم حَبَوْه قاعدةَ الإسلام فاس. وفي عهد الأدارسة تمَّ تعريبُ احواز فاس وشمال المغرب. ولا شكَّ في أن الأدارسةَ بذلوا جهداً كبيراً في نشر الإسلام، كما أنهم مؤسسو التقليد الشريفي في المغرب، ولعب الأشراف الحسنيون أكثر من مرة دَوْراً مهماً في تاريخ البلاد. وفي المغرب اليوم كثير من الشرفاء الذين ينتسبون إلى الأدارسة.

المصادر والمراجع

المصادر

ابن حوقل، محمد: صورة الأرض، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت (بدون تاريخ).

المقدسي، محمد: أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ليدن 1906.

البكري، أبو عُبَيْد عبد الله: المُغرب في ذكر بلاد المَغرب، باريس 1965.

ابن عِذارِي، أبو العباس أحمد: البيان المُغرب في أخبار الأندلس والمغرب، الجزء الأول، بيروت 1980.

ابن أبي زرع الفاسي، أبو العباس أحمد: الأنيس المُطرب بروض القرطاس، أبسالة 1846.

ابن الخطيب، لسان الدين: أعمال الأعلام، القسم الثالث، الدار البيضاء 1964.

ابن خلدون، عبد الرحمن: كتاب العِبَر، المجلد السادس، بيروت 1979.

ابن خلدون، يحيى: بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد، الجزائر 1980.

ابن أبي دينار القيرواني، محمد: المؤنس في أخبار افريقيا وتونس، تونس 1967.

الوزان، الحسن: وصف افريقيا، الجزء الأول، الرباط 1980.

المراجع

ليفي - بروفنسال، إ: «تأسيس مدينة فاس»، في كتاب (الإسلام في المغرب ولأندلس) القاهرة 1956، ص 1-50.

لو طورنو، روجي: فاس قبل الحماية، بيروت 1986 (الجزء الأول).

تيراس، هنري: تاريخ المغرب (بالانكليزية)، الدار البيضاء 1952.

جوليان، شارل - اندري: تاريخ افريقيا الشمالية، تونس 1978.

العروي، عبد الله: تاريخ المغرب (بالانكليزية)، برينستون 1977.

لومبار، موريس: عصر الإسلام الذهبي (بالإنكليزية)، امستردام 1975.

التازي، عبد الهادي: «تاريخ بناء جامع القرويين»، صحيفة المعهد المصري للدراسات الإسلامية، المجلد السادس، العدد 1-2، مدريد 1958.

دائرة المعارف الإسلامية (الطبعة الثانية، بالإنكليزية)، المجلد الثالث، ليدن - لندن 1971. يُنظر تحت «الأدارسة»، ص 1037-5، وتحت «ادريس الأول»، ص 1031، وتحت «إدريس الثاني»، ص 1032-1.

أَدَبْ

بقلم الدكتور: سعدون السويّح

لفظة «الأدب» مصدر والفعل منه «أدب» ومضارعه «يأدب» فهو «أديب»، وفي اللسان[1]: أدب الرجل يأدب أدباً فهو أديب. وقد اشتق المعنى الأصلي لهذه اللفظة من «الدعاء» ويبين صاحب اللسان[2] أن الأدب هو الذي يتأدب به الأديب من الناس، سمي أدباً لأنه يأدب الناس إلى المحامد وينهاهم عن المقابح. وأصل «الأدب» الدعاء، ومنه قيل للصنيع يدعى إليه الناس: مدعاة ومأدبة.

وفي اللسان أيضاً[3]: «الأدب مصدر قولك أدب القوم يأدبهم بالكسر، أدباً، إذا دعاهم إلى طعامه، والآدِبَ الداعي إلى الطعام»، ومنه قول طرفة:

نحن في المشتاة ندعو الجفلى لا ترى الآدِبَ فينا ينتقرْ

وقد شهدت لفظة أدب باشتقاقاتها المختلفة تطوراً دلالياً منذ صدر الإسلام، غير أنّ معانيها الأساسية ظلّت لأمد طويل مرتبطة بالدعوة إلى الخلق الحسن والتهذيب والظرف وحسن التناول ورياضة النفس، أي أن مجالها الدلالي ظلّ مرتبطاً بالمعاني الأخلاقية والتهذيبية.

وقد استخدمت لفظة «أديب» في الشعر القديم للبعير إذا ربض وذلّل، ويشير صاحب اللسان[4] إلى أن البعير إذا ربض وذلّل يقال له: أديب، مؤدب،

(1) لسان العرب، جمال الدين محمد بن منظور، المجلد الأول، مادة «أدب»، الناشر: دار صادر ـ بيروت.
(2) المرجع السابق.
(3) المرجع السابق.
(4) المرجع السابق.

ويورد في هذا الصدد بيتاً لمزاحم العقيلي يقول:

وهن يصرفن النوى بين عالج ونجران تصريف الأديب المذلّل

ومن هذا المعنى تطورت دلالة الفعل «أدب» ومطاوعه «تأدب» إلى «علم» و«تعلم»، وقد ورد هذا المعنى في حديث شريف برواية البخاري، وهو (أوصوا أنفسكم وأهليكم بتقوى الله وأدبوهم)[5]، وجاء في حديث آخر برواية الترمذي وأحمد بن حنبل؛ (ما نحل والد ولده أفضل من أدب حسن)[6].

ومن التأديب بمعنى التعليم والتهذيب وتقويم الأخلاق اشتقت لفظة «مؤدب» التي شاع استعمالها منذ العصر العباسي الأول، بمعنى «معلم الصبيان»، وقد كان الخلفاء يتخذون المؤدبين لأولادهم، أي يتخذون لهم معلمين ومربين خاصين بالمعنى الذي نفهمه اليوم.

وورد التأديب أيضاً والأدب بمعنى إنزال العقاب في كثير من كتب التواريخ القديمة نحو قولهم: (إن الخليفة قد بعث إلى العصاة بمن يؤدّبهم) وقد ورد هذا المعنى في خطبة الحجاج الشهيرة عندما قدم أميراً على العراق ودخل المسجد الجامع بالكوفة حيث قال: هذا أدب ابن نهية أما والله لأودبنكم غير هذا الأدب أو لتستقيمن[7]..

ويبدو أن المجال الدلالي للفظة أدب قد ازداد شمولاً واتساعاً في القرنين الثاني والثالث للهجرة، فقد ظهر في القرن الثاني مثلاً (الأدب الصغير)[8] والأدب

---

(5) المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، نشره د. أ. ونسنك، مكتبة بريل ـ ليدن.

(6) المرجع السابق.

(7) هذه العبارة قالها الحجاج بن يوسف الثقفي عندما أرسله عبد الملك بن مروان والياً على العراق، وقد قرأ على أهل الكوفة خطاب الخليفة ومما جاء فيه: (بسم الله الرحمن الرحيم من عبد الله عبد الملك أمير المؤمنين إلى من بالكوفة من المسلمين سلام «عليكم»...) فما ردّ أحد منهم شيئاً، فغضب الحجاج وقال عبارته التي أوردناها، ويبدو أن ابن نهية المشار إليه كان على الشرطة قبله. وخطبة الحجاج في أهل الكوفة مثبتة في كثير من التواريخ والأمالي والتراجم والأدب.

(8) الأدب الصغير لعبد الله بن المقفع، مكتبة البيان ـ دار القاموس الحديث ـ بيروت ـ المجموعة الكاملة ـ طبعة 1970م.

الكبير)[9] لابن المقفع، وربما توهم القارىء أن ابن المقفع قد وضع هذين الكتابين لمعالجة شؤون الأدب بالمعنى الفني الاصطلاحي الذي نعرفه اليوم للكلمة، بيد أن النظرة المتفحصة لهما سرعان ما تكشف أن مفهوم الأدب عند ابن المقفع ظل لصيقاً بالمعنى التهذيبي الأخلاقي وهو يقول في مقدمة كتابه (الأدب الصغير): وقد وضعت في هذا الكتاب من كلام الناس المحفوظ حروفاً فيها عون على عمارة القلوب وصقالها وتجلية أبصارها، واحياء للتفكير، وإقامة للتدبير ودليل على محامد الأمور، ومكارم الأخلاق إن شاء الله[10].

أما كتاب (الأدب الكبير) فهو أيضاً كتاب حكم وعظات ونصائح تحدث فيه ابن المقفع على آداب صحبة الملوك والولاة، وحقوق الأصدقاء ووجوب الحذر والاحتراس من الأعداء، كما أسهب في الحديث عن آداب المجالسة والمحادثة، وتحدث عن الزهد وما شابه ذلك في مجال تهذيب النفوس ورياضتها.

وفي القرن الثالث للهجرة، وضع ابن قتيبة كتابه الشهير «أدب الكاتب» وتتخذ لفظة «أدب» عند ابن قتيبة مفهوماً يخرج بها عن المعنى الأخلاقي ويجعلها ألصق باللغة وأساليبها والكتابة وفنونها، فالأدب في هذا الكتاب هو تهذيب اللفظ وتقويم اللسان، أي أن المجال الدلالي للفظة قد اتسع، وإن ظل محور هذا المجال الأساسي «التهذيب والتقويم».

والأمر الجدير بالملاحظة هو أنّ صلة الأدب بالكتابة وفنون القول قد أخذت في الرسوخ والثبات منذ عصر ابن قتيبة، غير أن مفهوم الكتابة عند ابن قتيبة لا يعني المفهوم الابداعي للكلمة فقد وضع كتابه لغرض تعليمي حتى ينتفع به المشتغلون بشؤون الدواوين والمراسلات، والمتعلمون والمتأدبون الذين يريدون تقويم أساليبهم ومعرفة معاني الألفاظ وأوجه استعمالها ومجانبة الوقوع في الأخطاء النحوية والصرفية واللغوية، فكتاب أدب الكاتب إذاً هو ألصق بكتب اللغة منه

---

(9) الأدب الكبير لعبد الله بن المقفع، الناشر السابق.

(10) الأدب الصغير لعبد الله بن المقفع، الناشر السابق، ص 37.

(11) أدب الكاتب، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، المكتبة التجارية الكبرى ـ القاهرة طبعة 1346هـ.

بكتب الأدب، وهو يقول في مقدمته للكتاب إنه جعله (لمغفل التأديب) وقسّمه (كتباً خفافاً في المعرفة، وفي تقويم اللسان واليد (الكتابة) يشتمل كلّ كتاب منها على فن)[12]..

ومن المعاني الأخرى التي شاعت للفظة أدب في العصر العباسي معنى يتعلق بآداب السلوك أو بما ينعته الغربيون اليوم بالاتكيت Etiquette، ونجد في تضاعيف كثير من كتب التراث إشارات إلى أدب المنادمة والمناظرة والشراب والأكل ومجالسة العلماء والملوك وغيرها من الأمور، وقد أفرد لبعض هذه الآداب فصول أو كتب.

ويتضح مما سبق أن دلالة لفظة أدب ظلّت واسعة بعيدة عن التحديد عند القدامى غير أن صلتها بفنون الكتابة والشعر والأساليب قد توثقت منذ العصر العباسي، ولقد شعر ابن خلدون في مقدمته باتساع دلالة هذه اللفظة عند سابقيه وعدم وجود حد أو تعريف واضح لها، فهو يقول عن «علم الأدب»[13]:

(هذا العلم لا موضوع له ينظر في إثبات عوارضه أو نفيها وإنما المقصود منه عند أهل اللسان ثمرته وهي الإجادة في المنظوم والمنثور على أساليب العرب ومناحيهم.. ثم انهم إذا أرادوا حد هذا الفن قالوا الأدب هو حفظ أشعار العرب وأخبارهم والأخذ من كل علم بطرف..)

أما في عصرنا الحاضر، وعلى الرغم من أن كثيراً من المعاني المشار إليها آنفاً ما تزال مستعملة أو مألوفة، فإن المعنى الأساسي الذي صارت تثيره لفظة أدب في أذهاننا ـ ما لم تكن هناك قرائن سياقية أخرى ـ هو دلالتها الاصطلاحية الفنية، والأدب يعني بهذا المفهوم جميع ألوان أو أشكال التعبير الفني الإبداعي كالشعر والرواية والقصة والمسرحية والمقالة التي تتخذ من اللغة واسطة أو أداة لها، أي أن الأدب إبداع فني يتم باللغة ومن خلالها، فاللغة هي وعاء الأدب والوسط الذي ينتقل من خلاله، وكما أنّ الصوت لا ينتقل في الفراغ كما بين علماء الفيزياء بل لا بد له من الوسط الناقل، فليس هناك أدب دون لغة، غير

(12) المرجع السابق، انظر المقدمة، ص 9.

(13) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، انظر فصل (علم الأدب).

أن هذا لا يعني طبعاً أن الأدب هو الشكل الابداعي الوحيد إذ ثمة أشكال ابداعية أخرى كثيرة عرفها الإنسان كالرسم والرقص والنحت والتمثيل والموسيقى تتم بوسائط غير لغوية أو تلعب اللغة فيها دوراً جانبياً.

ومن الطريف الإشارة إلى أن ترجمة كلمة (أدب) في اللغة الانكليزية وفي كثير من اللغات الأوروبية الأخرى هي Literature وهذه الكلمة مشتقة من الأصل اللاتيني Littera، وهي لفظة معناها «الحرف» ومن اشتقاقاتها الأخرى المستعملة في الانكليزية اليوم كلمة Literate وهي صفة يوصف بها الشخص المثقف أو الضليع في الآداب أو الذي يعرف القراءة والكتابة، ويقابلها لفظة Illiterate وتعني «الأمّي»، ومن اشتقاقاتها أيضاً كلمة Letter وتعني الرسالة أو الخطاب، كما يستعمل تعبير Belles Lettres المأخوذ عن الفرنسية بمعنى الأدب أو الآداب[14].

وواضح أن التاريخ الاشتقاقي للفظة أدب في العربية وتطورها الدلالي يختلف عن مرادفها الانكليزي، فكلمة أدب في العربية ـ كما بينّا ـ وثيقة الصلة في أذهاننا بالمعاني الأخلاقية والتهذيبية والتعليمية، وقد تطورت دلالتها من مجال التهذيب النفسي إلى مجال تهذيب اللفظ وحسن انتقائه، ثم استقرت دلالتها على المفهوم الاصطلاحي الذي نعرفه لها اليوم، أما نظيرتها في الانكليزية واللغات الاوروبية فقد كانت وثيقة الصلة منذ البداية بالقراءة والكتابة والحروف، ولم تعرف لها دلالات أخلاقية.

ولعل من الجدير بالملاحظة في هذا الصدد أن تعبير «أدبيات» الذي شاع استخدامه في الأونة الأخيرة عند الحديث عن المادة المكتوبة الصادرة عن مؤتمر أو ندوة أو ملتقى يبدو متأثراً بالاستخدام الأوروبي للفظة Literature التي من معانيها «المادة المكتوبة عن أي موضوع أو مجال من المجالات»، فيقولون مثلاً Scientific Literature أي الكتابات العلمية، ويقصدون بذلك ما كتب في مجال الكيمياء والطبيعة والرياضيات وغيرها حول موضوع من المواضيع. ومردّ هذا الاستعمال في ـ تصوّري ـ هو ارتباط المعنى الأساسي لكلمة «أدب» في اللغات الأوروبية بالكتابة.

(14) انظر مادة.

إدْرَاك

بقلم الدكتور : فاتح محمد زقلام

المدلول اللغوي لهذا اللفظ هو: لحوق الشيء بالشيء، ووصوله إليه، تقول العرب: أدرك الغلام، إذا بلغ الحلم، وأدركت الثمار: نضجت، وأدرك الشيء: بلغ وقته، وتدارك القوم: لحق آخرهم أولهم، كما تقول: أدركت فلاناً إذا طلبته فلحقته.

لكنه خصّ في الاصطلاح بوصول النفس إلى المعنى، قال ابن سينا: (إدراك الشيء هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرك، يشاهدها ما به يدرك)(1).

فالإدراك ـ إصطلاحاً ـ: حصول صورة الشيء في الذهن، سواء كان هذا الشيء مجرّداً أو مادياً، جزئياً أو كلياً، حاضراً أو غائباً، حاصلاً في ذات المدرك، أو في آلته، والمراد بالصورة: ما يتميز به الشيء مطلقاً عن غيره، والمراد بالذهن: قوة للنفس معدة لاكتساب العلوم التصورية والتصديقية، وقد يعبر عنه بالعقل ـ تارة ـ وبالنفس ـ أخرى ـ.

ويتنوع الإدراك ـ بحسب آلته ـ إلى إحساس وتخيل وتوهم، وتعقل.

فالإحساس: إدراك الشيء مكتنفاً بالعوارض الغريبة واللواحق المادية التي تلحق الشيء بسبب المادة في الوجود الخارجي، من الكم، والكيف، والأين، إلى غير ذلك، مع حضور المادة ونسبة خاصة بينها وبين المدرك، والتخيل: إدراك

---

(1) الإشارات بشرح الطوسي القسم الثاني ص 334 ط/دار المعارف.

الشيء مكتنفاً بالعوارض الغريبة واللواحق المادية، ولكن لا يشترط حضور المادة ونسبتها الخاصة.

والتوهم: إدراك المعنى الجزئي المتعلق بالمحسوس. والتعقل: إدراك الشيء مجرداً عن الغواشي الغريبة واللواحق المادية التي لا تلزم ماهيته لزوماً ناشئاً عن الماهية(2).

وبيان ذلك: أن القوى المدركة تنقسم إلى ظاهرة وباطنة، فالظاهرة هي: الحواس الخمس (السمع والبصر والشم والذوق واللمس).

والباطنة تنقسم إلى مدركة، وإلى معينة على الإدراك، والمدركة إما مدركة لما يمكن أن يدرك بالحواس الظاهرة (وهو الصور) وتسمى حساً مشتركاً، لأنها تدرك خيالات المحسوسات الظاهرة بالتأدية إليها، وإما مدركة لما يمكن أن يدرك بالحواس الظاهرة ـ وهو المعاني ـ او تسمى وهماً، ومتوهمة، والمعينة على الإدراك اما معينة بحفظ المدركات من غير تصرف فيها، ليتمكن المدرك من المعاودة إلى إدراكها، واما معينة بالتصرف فيها، فأما الأولى فهي إن كانت معينة لمدركة الصور (الحس المشترك) سميت خيالاً، ومصورة، فالخيال؛ قوة تحفظ ما يدركه الحس المشترك من صور المحسوسات بعد غيبوبة المادة بحيث يشاهدها الحس المشترك كلما التفت إليها، فهو خزانة للحس المشترك.

وإن كانت معينة لمدركة المعاني (الوهم) سميت حافظة وذاكرة، فالحافظة: قوة تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعاني وتذكرها، فهو خزانة للوهم.

وأما الثانية ـ وهي المتصرفة في المدركات ـ فهي قوة تتصرف في الصور المحسوسة والمعاني الجزئية المنتزعة منها بالتركيب والتفصيل، وهذه القوة يستعملها العقل، فتسمى مفكرة لتصرفها في المواد الفكرية، ويستعملها الوهم، فتسمى متخيلة لتصرفها في الصور الخيالية، فمدرك الصور هو الحس المشترك، وحافظها الخيال، ومدرك المعاني هو الوهم، وحافظها الذاكرة والمتخيلة والمفكرة قوة

---

(2) انظر سفينة الراغب ص 467.

تتصرف في هذه المدركات بالتركيب والتفصيل.

ويتنوع الإدراك - أيضاً - بحسب المدرك إلى تصور وتصديق، فالتصوُّر: إدراك الشيء من غير حكم عليه بنفي أو إثبات، كإدراك معنى إنسان، وشجرة وعلم وشجاعة، والتصديق إدراك الشيء مع الحكم عليه إيجاباً أو سلباً كإدراك أن العلم نافع وأن الجهل ليس بنافع.

ومن حيث قوة حصول النسبة في النفس وضعفها يتنوع الإدراك إلى علم وظن وشك ووهم. فإن كان الشيء المدرك لا احتمال لنقيضه في الذهن معه فهو علم، وإن كان معه للنقيض احتمال في الذهن فإن تساوى الطرفان - الشيء ونقيضه - سمي الإدراك شكاً، وإن لم يتساويا سمي إدراك الطرف الراجح ظناً، وإدراك الطرف المرجوح وهما، ومن حيث مطابقته للواقع وعدمها يتنوع إلى علم وجهل مركب، فإن طابق الواقع فهو علم، وإن لم يطابقه فهو جهل مركب، فالعلم - إذن - إدراك جازم (لا احتمال للنقيض معه) مطابق للواقع.

بعض مراجع المادة

- شرح الطوسي على كتاب الإشارات والتنبيهات لابن سينا.
- سفينة الراغب، تأليف: محمد راغب باشا.
- التعريفات للجرجاني.
- كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي.

ادّعَاء

بقلم الأستاذ: عبد السلام أبو سعد

الادعاء: مصدر ادعى. والاسم منه الدعوى، والدعوة، والدعاوة.

والادعاء لغة(1): أن يزعم المدعي أن هذا الشيء له، حقاً أو باطلاً.

والادعاء في الحرب: الاعتزاء، بأن يقول: أنا فلان ابن فلان.

والدّعي بكسر الدال: المتبنّى، والمتهم في نسبه.

والدِّعوة بالكسر أيضاً: إدعاء الولد إلى غير أبيه.

والإدعاء إلى غير الأب مع العلم به حرام، لقوله تعالى: ﴿**أدعوهم لآبائهم هو أقسط عند الله...**﴾(2) ولقوله ﷺ: «من ادعى إلى غير أبيه وهو يعلم أنه غير أبيه فالجنة عليه حرام»(3)، فمن اعتقد إباحته فقد كفر لمخالفته الإجماع، ومن لم يعتقد إباحته وباشره ففي معنى كفره وجهان: أحدهما الكفر، لأن فعله أشبه فعل الكفار، والثاني أنه كافر نعمة فقط.

الادعاء اصطلاحاً: هو قول مقبول عند القاضي، يقصد به طلب حق من غير المدّعي، أو دفاعه عن حق نفسه(4).

ركن الدعوى: هو قول المدعي: لي على فلان كذا. أو قول الرافع للدعوى: قضيت حق فلان، أو أبرأني منه، سواء صدر ذلك من المدعي نفسه

---

(1) انظر مادة: دعو، في اللسان، والتاج، والصحاح، وترتيب القاموس.

(2) الأحزاب 5.

(3) البخاري كتاب الأقضية.

(4) ابن عابدين، الدر المختار 466/4، والتكملة 283/1.

أو من وكيله[5].

أنواع الدعوى وحكمها: الدعوى من حيث الحكم تكون صحيحة إذا توافرت شروطها، وفاسدة إذا فقدت شروطها أو أحدها. أما من حيث ما يدعى فهي: دعوى عين، ودعوى حق، ودعوى عقد، ودعوى فعل.

وحكمها: القبول عند القاضي إذا كانت صحيحة، ووجوب الجواب عنها من المدعي عنها من المدعى عليه، وسماع بينة المدعي عند إنكارها من المدعى عليه، ووجوب يمين المدعى عليه إذا عجز المدعي عن إثباتها وطلب يمين المدعى عليه[6].

عناصر الادعاء: المدعي، والمدعى عليه، والشيء المدعى به، والصنعة.

شروط صحة الادعاء: شروط الصحة كثيرة، منها ما يرجع إلى المدعي، ومنها ما يرجع إلى المدعى عليه، ومنها ما يرجع إلى المدعى به، ومنها ما يرجع إلى الدعوى نفسها[7].

تعارض الادعاءات مع البيانات: إذا تعارضت الادعاءات مع البيانات فللعلماء في ذلك تفصيلات تنظر في كتب الفروع[8].

سقوط حق الادعاء: إذا أبرأ المدَّعى المدعي عليه، أو تنازل عن الدعوى، أو قال استوفيت منه حقي سقط حقه في الدعوى، مع تفصيل في ذلك ينظر في مظانه[9].

تناقض الادعاءات: التناقض في الدعوى يمنع دعوى الملك لعين أو منفعة، إذا كان الكلام الأول يثبت حقاً لشخص معين كأن يدعي رجل على آخر أنه

---

(5) انظر: الكاساني: البدائع 222/2، ابن عابدين الدر المختار 467/4 والتكملة 287/1. موسوعة الفقه الإسلامي 162/4.

(6) ابن عابدين: الدر المختار 470/4 والتكملة 287/1، الكاساني، البدائع 224/2.

(7) انظر تفصيل ذلك في: الدردير، الشرح الصغير 297/2، ابن عابدين، الدر المختار 467/4 والتكملة 287/1. موسوعة الفقه الإسلامي 165/4.

(8) الدسوقي، الشرح الكبير 411/3 وابن قدامة، المغني 322/5، ابن الهمام، فتح القدير 271/5 ابن عابدين، رد المختار 495/4 والتكملة 182/2، الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته 344/5.

(9) الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته 344/5.

أخوه ويطالبه بالنفقة فأنكر المدعى عليه، ثم مات المدعي وجاء المدعى عليه يطلب الإرث بدعوى أن الميت أخوه، فلا تقبل دعواه للتناقض. أما إذا لم يثبت الكلام الأول حقاً لآخر لم يمنع دعوى الملك، كقول المدعي: ليس لي عند بني فلان حق، ثم يدعي على واحد منهم، فتصح دعواه. ولا يمنع التناقض ما خفي سببه كالنسب والطلاق والعتاق[10].

شروط سماع دعوى الاستحقاق: لا تقبل دعوى الاستحقاق للمبيع - مثلاً - قبل قبضه، حتى يحضر البائع والمشتري عند القاضي للحكم عليها، لأن الملك للمشتري واليد للبائع، والمدعي يدعيهما. فإن رفعت الدعوى بعد القبض ففي ذلك تفصيل ينظر في كتب الفقه[11]. وللعلماء تقصي أيضاً فيما إذا ادعى شخص على آخر شيئاً بيده، فأقر له به، وصالحه عليه، ثم استحق المدعي ذلك الشيء المصالَح عليه[12].

ادعاء اللقيط: إذا ادعى إنسان نسب لقيط يصح دعواه، ويثبت نسبه منه ولا يطالب بالبينة استحساناً. ولو ادعاه رجلان ولا بينة لهما وكان أحدهما مسلماً والآخر ذمياً فهو للمسلم، لأنه أنفع للقيط. وإن كان المدعيان مسلمين ولا بينة لهما، فإن وصف أحدهما علامة في جسده فهو أحق به عند الحنفية. وإنْ لم يصف أحدهما علامة، أو قامت البينة لهما معاً، يحكم بأنه ابنهما، يرثهما ويرثا فيه، وقد قضى بذلك عمر. وإن ذكر أحدهما علامة والآخر بينة فهو لصاحب البينة.

وإن ادعت امرأة أن اللقيط ابنها ولم يكن لها زوج لا تقبل دعواها، فإن كان لها زوج وصدقها أو صدقتها القابلة، أو شهد لها شاهدان ثبت نسبه منها، وإن ادعت امرأتان لقيطاً، وأقامت إحداهما بينة دون الأخرى فهو لها، وإن كانت لكل واحدة منهما بينة أو لا بينة لاحداهما، فللعلماء تفصيل في ذلك[13]. والله أعلم.

---

(10) الزحيلي، السابق 344/5 ابن عابدين، السابق 207/4، موسوعة الفقه الإسلامي 180/4.

(11) ابن عابدين، رد المختار 207/4، الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته 345/5.

(12) الكاساني، البدائع 86/6، ابن الهمام، فتح القدير 29/7، الدردير: الشرح الكبير 470/3، والشرح الصغير 326/3، ابن قدامة، المغني: 492/5.

(13) انظر: وهبة الزحيلي، السابق ومصادره 767/5، موسوعة الفقه الإسلامي 170/4.

الإدغام

بقلم: محمد منصف القماطي

بزنة (الإفعال) طبقاً لاصطلاح الكوفيين، مصدر قياسي للفعل الرباعي (أدغم) وهو الشائع في الاستعمال. وبزنة (الافتعال) وفقاً لاصطلاح البصريين، مصدر قياسي للفعل الخماسي (ادّغم) بتضعيف الدال.

ومادته الأصلية هي: الدال والغين والميم (د. غ. م.) وهي ذات معنيين: الأول الامتزاج في الألوان، ميلاً إلى السواد أو التغشية مطلقاً. ومن ذلك قولهم: (الأدغم) للأسود الأنف و(دغم الحر القوم) إذا غشيهم، لأنه يُغيِّر ألوانهم. و(دغم الغيث الأرض) بمعنى: غمرها. الثاني: دخول شيء في آخر، كما في قولهم: (أدغمت اللجام في فم الفرس) إذا أدخلته فيه. ومن ذلك الإدغام ـ مجازاً ـ في النطق بالحرفين معاً، غير مفصول بينهما بحركة.

والإدغام مصطلح يتداوله اللغويون والنحاة، وعلماء القراءة والتجويد، إلا أن أكثر ما يتجه إليه اهتمام اللغويين والنحاة، ما يمكن تسميته (إدغام المبنى) وذلك في الكلمة الواحدة، كما في: مدّ، ودرّس، ورادّ، وأدغم، وتكلّم، وهو ما يصير فيه المدغمان حرفاً واحداً في الكتابة. أما علماء القراءة والتجويد فأكثر ما يتجه إليه اهتمامهم، ما يمكن تسميته (إدغام المبنيين) وذلك في الكلمتين، كما في قول الله عز وجل في سورة الأعراف/ 176: ﴿.. أو تتركه يلهث ذلك..﴾ وفيما هو كالكلمة الواحدة، كما في قول الله سبحانه وتعالى في سورة آل عمران/ 90: ﴿وأخذتم على ذلكم اصري...﴾ وهو ما لا يصير فيه المدغمان حرفاً واحداً في الكتابة. ويحتاج إلى معرفته قارىء القرآن الكريم، ليتأتى له الأداء الصحيح

لكلمات القرآن الكريم، لا عن اجتهاد نظري، ولكن طبقاً للقراءات المتواترة، إذ القراءة سنّة مُتبَّعة. ويقصد بالإدغام ـ إصطلاحاً:

1 ـ إلباث الحرف في مخرجه مقدار الباث الحرفين في مخرجهما (الزمخشري).

2 ـ اللفظ بالحرفين حرفاً كالثاني مشدداً (ابن الجزري).

3 ـ رفع اللسان بالحرفين رفعة واحدة، ووضعه بهما موضعاً واحداً (ابن عصفور).

4 ـ إخراج الحرفين من مخرج واحد دفعة واحدة، باعتماد تام (رضي الدين الاسترابادي).

فحقيقة الإدغام الجمع بين الصوتين في المخرج، وإن كانا من مخرجين مختلفين ليتم النطق بهما معاً، فيصير الصوتان متطابقين، مع الاحتفاظ لكل منهما بمداه الزمني. والغالب في العربية أن يتطابق الأول مع الثاني.

وللإدغام أسباب ثلاثة:

1 ـ تماثل المدغمين، وهو اتحادهما مخرجاً وصفة بكونهما حرفاً (صوتاً) واحداً كالدال في الدال، مثل: سدّ ـ ردّة وقال الله عز وجل في سورة المائدة/ 61: ﴿.. **وقد دّخلوا بالكفر وهم قد خرجوا به...**﴾ واللام في اللام، مثل: علّم، قلّة. وقال الله تبارك وتعالى في سورة الإسراء/ 88: ﴿**قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن...**﴾ والهاء في الهاء، مثل: تفهّم ـ ممهّد. وقال الله سبحانه وتعالى في سورة النحل/ 76: ﴿**أينما يوجهه لا يأت بخير**﴾.

2 ـ تجانس المدغمين، وهو اتحادهما مخرجاً لا صفة، فينقلب إلى صورة الآخر ويدغم فيه، كالتاء في الطاء، مثل: اطّلع بزنه (افتعل) وكالذال في الظاء، وقال الله جل من قائل في سورة الزخرف/ 39: ﴿**ولـن ينفعكم اليوم إذ ظلمتم...**﴾.

3 ـ تقارب المدغمين في المخرج أو الصفة أو فيهما معاً، بأن ينقلب أحدهما

إلى صورة الآخر ويدغم فيه كالتاء في الظاء، مثل: اظّلم بزنة (افتعل) وقال الله جل ثناؤه في سورة الأنبياء/ 11: ﴿**وكم قصمنا من قرية كانت ظالمة**..﴾ وكالتاء في الثاء، مثل: أثّاقل، وقال الله عز وجل في سورة القمر/ 23: ﴿**كذّبت ثمود بالنذر**﴾.

هذا، وبين النحاة وعلماء القراءة والتجويد المتقدمين من جهة واللغويين المعاصرين من جهة أخرى خلاف شكلي في المخارج والصفات، إذ أنه لا يؤثر على حدوث الإدغام، وإنما قد يفسر عند بعضهم بالتجانس ويفسر عند بعضهم الآخر بالتقارب أو العكس (انظر ج (1) و(2).

وللإدغام أقسام باعتبارات مختلفة، فباعتبار السكون والحركة في أول المدغمين، يجعله علماء القراءة نوعين هما:

(أ) الإدغام الصغير، وهو ما كان أول المدغمين ساكناً للبناء كذال إذ، ودال قد، وتاء التأنيث ولام هل وبل في قول الله سبحانه وتعالى في سورة النساء/ 116 و136 و167: ﴿.. **فقد ضّل ضلالاً بعيداً**﴾ وسورة الأعراف/ 189: ﴿**فلما أثقلت دعوا الله ربهما**...﴾ وسورة الفجر/ 17: ﴿.. **بل لّا تكرمون اليتيم**﴾ وقد يكون سكون أول المدغمين إعراباً، قال الله جل ذكره في سورة الحجرات/ 12: ﴿... **ولا يغتب بّعضكم بعضاً**...﴾.

(ب) الإدغام الكبير، وهو ما كان أول المدغمين متحركاً ثم سكن لغرض الإدغام، فهو أزيد عملاً، وأكثر وروده في قراءة أبي عمرو بن العلاء ورواية السدسي قال الله تبارك وتعالى في سورة المدثر/ 42: ﴿**ما سلككم في سقر**﴾ وقال جل وعز في سورة يونس 21: ﴿**وإذا أذقنا الناس رحمة من بعد ضّراء مستهم إذا لهم مكر في آياتنا**...﴾.

وباعتبار المدغم نوناً ساكنة أو تنويناً يجعله علماء القراءات والتجويد نوعين هما:

(أ) الإدغام بغنة، وذلك متى كان المدغم فيه نوناً أو ميماً أو ياء أو واواً، قال جل ذكره في سورة الزلزلة/ 7: ﴿**فمن يّعمل مثقال ذرة خيراً يّره**﴾ وقال

جل شأنه في سورة الرعد/ 37 : ﴿ولئن اتبعت أهواءهم من بعد ما جاءك من العلم مالك من الله من وّلي وّلا واق﴾ وقال عز وجل في سورة الأنبياء/ 46: ﴿ولئن مّستهم نفحة من عذاب ربك ليقولن يا ويلنا إنا كنا ظالمين﴾.

(ب) الإدغام بغير غنة، وذلك متى كان المدغم فيه لاماً أو راءً. قال الله سبحانه وتعالى في سورة الجن/ 16 و17: ﴿وأن لّو استقاموا على الطريقة لأسقيناهم ماء غدقاً لنّفتنهم فيه...﴾ وقال جل وعلا في سورة سبأ/ 15: ﴿.... كلوا من رّزق ربكم...﴾.

وباعتبار تمام الإدغام ونقصانه يجعله ابن جني ضربين:

(أ) الإدغام الأكبر، ويشمل عنده الإدغام الصغير والإدغام الكبير.

(ب) الإدغام الأصغر ويقصد به الميل بالصوت إلى صوت آخر وتقريبه منه ومن ذلك عنده الإمالة كإمالة الفتحة نحو الكسرة وإمالة الألف نحو الياء. قال الله تبارك وتعالى في سورة التوبة/ 109: ﴿على شفا جرف هار فانهار به في نار جهنم﴾.

وباعتبار كَـوْن المدغم سابقاً أو لاحقاً يجعله اللغويون المعاصرون نوعين:

(أ) الإدغام المتقدم، وهو الذي يتأثر فيه الصوت اللاحق بالسابق كإدغام تاء الافتعال في الطاء والظاء والدال، مثل: اطّلع واظّلم وادّغم، وقد ورد (جزء) بإدغام الهمزة في الزاي، في قراءة أبي جعفر في قول الله سبحانه وتعالى في سورة البقرة/ 260: ﴿ثم اجعل على كل جبل منهن جزّا﴾ وفي سورة الحجر/ 44: ﴿لكل باب منهم جزّ مقسوم﴾ وهذا النوع من الإدغام في العربيـة قليل، خصوصاً في إدغام المبنى.

(ب) الإدغام المتراجع، وهو الذي يتأثر فيه الصوت السابق باللاحق، قال الله جل ذكره في سورة هود/ 42 حكاية عن نوح عليه السلام: ﴿يا بني اركب مّعنا ولا تكن مّع الكافرين﴾ وهذا النوع يشيع في العربية.

وقد اشترط علماء القراءة في الإدغام الكبير.

1 ـ أن يتلاقى المدغمان خطّاً ولفظاً أو خطاً فقط، فلا اعتبار لمدة الضمير المتصل الهاء في قول الله سبحانه وتعالى في سورة الأنفال/61: ﴿.... **إنه هُو السميع العليم**﴾.

2 ـ أن يكون المدغم فيه أكثر من حرف. قال الله جل وعز في سورة الروم/ 20: ﴿**ومن آياته أن خلقكّم من تراب...**﴾ بخلاف قوله جل وعز في سورة الانفطار/ 7: ﴿الذي خلقك...﴾ لانتفاء الشرط الثاني.

واشترطوا في الإدغام الصغير:

1 ـ تقدم الساكن.

2 ـ ألا يكون الساكن حرف مد.

3 ـ ألا يكون هاء السكت عند بعضهم وهذه الشروط تلتزم متى كان المدغمان مثلين، أما إذا كانا متجانسين أو متقاربين فاشترطوا:

1 ـ تقدم الساكن.

2 ـ ألا يكون أول الحرفين حلقياً. قال الله عز وجل في سورة الطور/ 49: ﴿**ومن الليل فسبحه وإدبارَ النجوم**﴾ فهنا ينتفي الإدغام.

وقد اشترط الصرفيون في إدغام المبنى:
1 ـ كون الصوتين في كلمة واحدة، مثل: ملل.
2 ـ ألا يصدر أولهما، مثل: ددن بمعنى: (لهو ولعب).
3 ـ ألا يصدر أولهما بمدغم، مثل: جسّس جمع (جاس).
4 ـ ألا يكون في وزن مَفْعَل، مثل: مهدد (ملحق بجعفر).
5 ـ ألا يكون في اسم على وزن فَعَل، مثل: طَلَل.
6 ـ ألا يكون في اسم على وزن فُعُل، مثل: جُدُد (جمع جديد).
7 ـ ألا يكون في اسم على وزن فُعَل، مثل: درر.
8 ـ ألا يكون في اسم على وزن فعل، مثل لمم.
9 ـ ألا تكون حركة الثاني عارضة، مثل أكفف ويجوز الإدغام (كف).

10 ـ ألا يكون المثلان ياءين، لازماً تحريك ثانيهما، مثل حيى (يجوز حيّ).

11 ـ ألا يكون المثلان تاءين في (افتعل) مثل: اقتتل ويجوز: قتّل.

ويمتنع الإدغام الكبير عند علماء القراءة.

1 ـ متى كان الأول منوناً، فلا إدغام في نحو قول الله عز وجل في سورة البقرة/ 115: ﴿إن الله واسع عليم﴾.

2 ـ متى كان الأول مشدداً كقول الله سبحانه وتعالى في سورة الأعراف/ 142: ﴿فتمّ ميقات ربه أربعين ليلة..﴾.

3 ـ متى كان تاء ضمير مكسورة، كقوله تبارك وتعالى في سورة النبأ/ 40: ﴿ويقول الكافر يا ليتني كنت تراباً﴾.

4 ـ متى أخفيت عنده النون الساكنة أو التنوين قال الله جل ذكره في سورة لقمان/ 23: ﴿ومن كفر فلا يحزنك كفره﴾ واشترط بعضهم شروطاً أخرى انفردوا بها.

ويمتنع الإدغام عند الصرفيين في التعجب، مثل: (أشدد بعزمك) كما يمتنع عند سكون الثاني المدغم فيه، مثل: (مررت).

ويجوز في الأمر من الثلاثي المضعف، وفي مضارعه الإدغام، وفاقاً للهجة تميم. قال جرير في الهجاء:

فغضّ الطرف إنك من نمير ... فلا كعب بلغت ولا كلابا

أما الحجازيون فعلى خلاف ذلك، وبلهجتهم نزل القرآن الكريم. قال الله جل وعلا في سورة لقمان/ 18 حكاية عن لقمان ﴿واغضض من صوتك﴾ وتفسر ظاهرة الإدغام في اللغة بقصد التخفيف من توالي الأصوات وتكرر النطق بها مما يسبب ثقلاً على اللسان.

وضد الإدغام الفكّ والإظهار، غير أن الإظهار، وهو الأصل، يرد ضداً للإخفاء أيضاً.

ويطلق بعض اللغويين المعاصرين على الإدغام مصطلح المماثلة إلا أنها أوسع مفهوماً منه إذ تشتمل على الإبدال والإعلال.

ج - 1- المخارج

المعاصرون: أعضاء النطق	المعاصرون: نسبة الصوت	الأصوات	المتقدمون: نسبة الصوت	المتقدمون: أعضاء النطق
الشفتان	شفوي	ب م و	الشفهية أو الشفوية	بين الشفتين
الأسنان العليا والشفة السفلى	شفوي أسناني	ف	الشفهية أو الشفوية	باطن الشفة السلفى وأطراف الثنايا العليا
الأسنان العليا والسفلى وذلق اللسان	أسناني	ظ ذ ث	اللثوية	طرف اللسان وأطراف الثنايا العليا
الأسنان العليا أو السفلى واللثة وأسلة اللسان	أسناني لثوي	ص ز س	الأسلية	طرف اللسان وفويق الثنايا السفلى
		ط د ت ض	النطعية	طرف اللسان وأصول الثنايا العليا
اللثة وذلق اللسان	لثوي	ت	الذلقية	طرف اللسان وفويق الثنايا العليا
		ر		طرف اللسان وفوق الثنايا أدخل في ظهر اللسان
		ل		حافة اللسان إلى الطرف وما فوقها
الغار ومقدمة اللسان	غاري	ش ج ي	الشجرية	وسط اللسان ووسط الحنك الأعلى
		ض		أول حافة اللسان وما يليها من الأضراس
اللهاة ومؤخرة اللسان	لهوي	ق	اللهوية	أقصى اللسان وما فوقه من الحنك
الطبق ومؤخرة اللسان	طبقي	ك		أقصى اللسان من أسفل مخرج القاف وما يليه من الحنك
		خ غ	الحلقية	أدنى الحلق إلى الفم
الحلق وأصل اللسان	حلقي	ع ح		وسط الحلق
الحنجرة ـ الحبلان الصوتيان	حنجري	ع هـ		أقصى الحلق

ج - 2 - (الصفات)

الصفـــــات		
لـــدى المتقدمـــين	الأصوات	لـــدى المعاصريـــن
مجهور - شديد - مصمت - مستفل - منفتح	أ	شديد - مهموس (لا مهموس ولا مجهور) - منفتح
مجهور - شديد - مقلقل - مستفل - منفتح - ذلقي	ب	شديد - مجهور - منفتح - مقلقل
مهموس - شديد - مصمت - مستفل - منفتح	ت	شديد - مهموس - منفتح
مهموس - رخو - مصمت - مستفل - منفتح .	ث	رخو - مهموس - منفتح
مجهور - شديد - مصمت - مقلقل - مستفل - منفتح	ج	رخو (مزدوج) مجهور منفتح - مقلقل
مهموس - رخو - مصمت - مستفل - منفتح	ح	رخو - مهموس - منفتح
مهموس - رخو - مستعل - مصمت - منفتح	خ	رخو - مهموس - منفتح
مجهور - شديد - مصمت - مقلقل - مستعل - منفتح	د	شديد - مجهور - منفتح - مقلقل
مجهور - رخو - مصمت - مستعل - منفتح	ذ	رخو - مجهور - منفتح
مجهور - منحرف - تكريري - مستعل - منفتح - ذلقي - يتوسط	ر	مكرر (متوسط/ مائع) مجهور منفتح
مصمت - صغيري - مستعل - منفتح	ز	رخو - (صفيري) مجهور - منفتح
مهموس - رخو - مصمت - صفيري - مستعل - منفتح	س	رخو (صفيري) مهموس - منفتح
مهموس - رخو - مصمت - متفش - مستعل - منفتح	ش	رخو - مهموس - منفتح
مهموس - رخو - مستعل - مطبق - مصمت - صفيري	ص	رخو (صفيري) مهموس - مطبق
مجهور - مستطيل - مستعل - مطبق - مصمت	ض	شديد (مزدوج) مجهور - مطبق
مجهور - شديد - مستعل - مطبق - مصمت - مقلقل	ط	شديد (مهموس ومجهور) مطبق - مقلقل
مجهور - رخو - مستعل - مطبق - مصمت	ظ	رخو - مجهور - مطبق
مجهور - متوسط - مصمت - مستعل - منفتح	ع	متوسط - مجهور - منفتح
مجهور - رخو - مستعل - مصمت - منفتح	غ	رخو - مجهور - منفتح
مهموس - رخو - مستعل - منفتح - ذلقي	ف	رخو - مهموس - منفتح
شديد - مستعل - مصمت - مقلقل - منفتح	ق	شديد (مهموس ومجهور) مضخم - مقلقل
مهموس - شديد - مصمت - مستعل - منفتح	ك	شديد - مهموس - منفتح
مجهور - منحرف - مستعل - منفتح - ذلقي - متوسط	ل	جانبي (منحرف) مجهور - متوسط - منفتح

الصفـــات		
لـدى المعاصريـــن	الأصوات	لـدى المتقدمـين
أنفي (أغن) مجهور - متوسط - منفتح	م	مجهور - أغن - منفتح - ذلقي - متوسط
أنفي (أغن) مجهور - متوسط - منفتح	ن	مجهور - أغن - مستفل - منفتح - ذلقي
رخو - مهموس - منفتح	هـ	مهموس - رخو - مصمت - مستفل - منفتح
صائت (نصف حركة) - مجهور - منفتح	و	مدّ، ولين - رخو - مصمت - مستعـل - منفتح
صائت (نصف حركة) مجهور - منفتح	ى	مـدولـين - رخـو - مجهور - مصمت - مستعـل - منفتح
صائت	ا	مد - مجهور - رخو - مستعل - منفتح

المصادر والمراجع

- الاتقان في علوم القرآن، للامام جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، ط. عالم الكتب، ج1.
- الأصوات ووظائفها، لمحمد منصف القماطي، ط. جامعة الفاتح.
- الإضاءة في بيان أصول القراءة للشيخ علي محمد الصباغ، ط. مطبعة عبد الحميد أحمد حنفي.
- البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة (من طريقي الشاطبين والدرة) للشيخ عبد الفتاح القاضي، ط. شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.
- الخصائص، لأبي الفتح عثمان بن جني (تحقيق الشيخ محمد علي النجار) ط. دار الهدى للطباعة والنشر (بيروت) - لبنان ج 2.
- الدراسات الصوتية عند علماء العربية (رسالة ماجستير مخطوطة - جامعة الفاتح) لعبد الحميد ابراهيم الأصبيعي.
- سراج القارىء المبتدىء وتذكار المقرىء المنتهي للشيخ أبي القاسم علي بن القاصح، ط. شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.
- الشامل (معجم في علوم اللغة العربية ومصطلحاتها) لمحمد سعيد وبلال جنيدي، ط. دار العودة/ بيروت.
- شرح الشاطبية (ارشاد المريد إلى مقصود القصيد) للشيخ علي محمد الطباع، ط. مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده.
- شرح شافية ابن الحاجب للشيخ رضي الدين محمد الاستراباذي (تحقيق محمد نور الحسن)

ومحمد الزفران ومحمد محيي الدين عبد الحميد) ط. دار الفكر العربي (القسم الأول ـ ج 3).
- شرح المفصل للشيخ موفق الدين يعيش بن علي بن يعيش، ط. عالم الكتب ـ بيروت.
- الفوائد المفهمة في شرح الجزرية المقدمة لسيدي الحاج محمد بن بالوشة الشريف.
- كتاب سيبويه، لأبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، ط. عالم الكتب ـ بيروت، ج ع.
- كشاف اصطلاحات الفنون لمحمد علي الفاروقي التهانوي، ط. المؤسسة المصرية العامة للتأليف (تحقيق د. لطفي عبد البديع ود. عبد المنعم محمد حسنين)، ومراجعة أمين الخولي.
- اللهجات العربية في القراءات القرآنية للدكتور/عبده الراجحي، ط. دار المعارف بمصر 1968م.
- معجم مقاييس اللغة الحسين أحمد بن فارس (تحقيق: عبد السلام محمد هارون) ط. دار الكتب العلمية، ج 2.
- المعجم الوسيط (مجمع اللغة العربية) د. ابراهيم مصطفى وآخرون، ط. مطابع دار المعارف (1400 هـ، 1980م).
- الممتع في التصريف لابن عصفور الاشبيلي (تحقيق: د. فخر الدين قباوة) ط. الدار العربية للكتاب، ج 2.
- المنهج الصوتي للبنية العربية (رؤية جديدة في الصرف العربي) د. عبد الصبور شاهين ط. مؤسسة الرسالة.
- الموسوعة العربية الميسرة (إشراف: محمد شفيق غربال) ط. دار إحياء التراث العربي (بيروت ـ لبنان).
- النشر في القراءات العشر للامام محمد بن محمد الجزري (رواية علي محمد الضباع). المطبعة التجارية.
- الوافي في شرح الشاطبية في القراءات السبع للشيخ عبد الفتاح القاضي ط. مكتبة ومطبعة عبد الرحمن محمد لنشر القرآن الكريم والكتب الاسلامية.

إِدْلَاء

بقلم الدكتور: سالم محمد مرشان

إدلاء مصدر أدلى يُدْلي إدلاء، والإدلاء مأخوذ من إدلاء الدّلو (واحدة الدّلاء التي يستقى بها مؤنثة سماعياً) ومعنى إدلاء الدّلو: إرسال الإنسان إيّاها في البئر ونحوه للاستقاء، يقال أدليت دلوي أدليها إدلاء، فإذا استخرجتها قلت دلوتها، من دلوت الدّلو إذا نزعتها.

قال الله تعالى في قصة يوسف ـ عليه السلام ـ: **﴿فأدلى دلوه قال يا بشراي هذا غلام﴾** (سورة يوسف: الآية: 19) والمعنى: فأرسل الوارد الدلو في الجب ليملأها فتدلّى بها يوسف عليه السلام، فلما رآه قال يا بشراي هذا غلام.

هذا هو أصل اللغة في كلمة: (إدلاء)، ثم توسع في معناها، فقيل: كل دفع أو إلقاء من قول أو فعل فهو إدلاء، ومنه يقال للمحتج على مسألة معينة: أدلى بحجته، أي احتج بها كأنه يرسلها ليصير إلى مراده، كإدلاء المستقى الدّلو ليصل إلى مطلوبه من استخراج الماء، وفلان يدلي إلى الميت بقرابة أو رحم إذا كان منتسباً إليه، فيطلب الميراث بتلك النسبة طلب المستقي بالدلو الماء.

ويقولون في علم المواريث: إنّ كلّ من يدلي إلى الميت بواسطة يحجبه وجود تلك الواسطة.

ويقول الله تعالى: **﴿ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام لتأكلوا فريقاً من أموال الناس بالإثم وأنتم تعلمون﴾** (سورة البقرة الآية: 188). ومعنى قوله تعالى في: **﴿وتدلوا بها إلى الحكام﴾** أي تعملون على ما

يوجبه الإدلاء بالحجة، وتخونون في الأمانة لتأكلوا فريقاً من أموال الناس بالإثم.

وقد فسّرت الآية الكريمة على وجه آخر هو: ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل، ولا تدلوا بها إلى الحكّام، أي لا ترشوها إليهم لتأكلوا طائفة من أموال الناس بالباطل، ولا تصادقوا بأموالكم الحكّام ليقتطعوا لكم حقّاً لغيركم، وأنتم تعلمون أنّه لا يحل لكم.

وتشبيه الرّشوة بالإدلاء في هذا المقام يحتمل وجهين:

1 ـ أنّ الرّشوة تعطى من أجل تحقيق مصلحة وتقريب البعيد منها، كمضي الدّلو المملوءة من الماء تصل من البعيد إلى القريب بواسطة الرّشاء، فكذلك البعيد يصير قريباً بسبب الرشوة.

2 ـ أنّ الحاكم بسبب أخذ الرشوة يمضي في ذلك الحكم من غير تثبّت وتروّ وأخذ الحيطة فيه، كمضيّ الدّلو في إرسالها إلى قاع البئر ونحوه.

ومن معاني كلمة: (دلوت) تقول: دلوت الناقة دلواً: سرتِ بها سيراً رويداً، يقول الراجز:

لا تعجلا بالسير وادلواها   لبئسما بطء ولا نرعاها

ودلوت الرجل، وداليته، إذا رفقت به وداريته. ودلّاه بغرور، أي أوقعه فيما أراد من تغريره، وهو من إدلاء الدلو، ومنه قول الله تعالى: ﴿**فدلّاهما بغرور**﴾ (الأعراف 22) أي دلّاهما في المعصية، بأن غرّ الشّيطان آدم وحوّاء للأكل من الشجرة المنهيّ عنها.

ودلوت بفلان إليك، أي استشفعت به إليك. وقال عمر بن الخطاب لما استسقى بالعباس ـ رضي الله عنهما ـ: اللهم إنّا نتقرب إليك بعمّ النبي ﷺ، وقفيّة آبائه وكبر رجاله، دلونا به إليك مستشفعين.

المصادر

تهذيب اللغة ج 14 ص 171-172. (الأزهري) أبو منصور محمد بن أحمد ـ الدار المصرية للتأليف والترجمة/ القاهرة، تحقيق يعقوب عبد النبي.

الصحاح ج 6 ص 2339/2340. (الجوهري) إسماعيل بن حماد ـ دار العلم للملايين ـ بيروت. تحقيق أحمد عبد الغفور عطار.

التفسير الكبير ج 2 ص 140 (الرازي) محمد فخر الدين ضياء الدين عمر ـ المطبعة الحسينية/ القاهرة.

تفسير البيضاوي، ج 5 ص 163/164 دار صادر/ بيروت (البيضاوي) أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد بن علي.

تفسير المنار ج 2 ص 200 مكتبة القاهرة محمد رشيد رضا على نهج محمد عبده.

إِدْمَان

بقلم الدكتور: عبدالكريم أبي شوريب

يقال أدمن إنسان على شيء ما إذا أدامه واعتاده وأطال وكرر من استعماله أكثر من المألوف، وهو مدمن على هذا الشيء. وربّما يفهم من ذلك أن أي فعل يُـدْمِن عليه الإنسان يمكن أن يوصف بالإدمان دون التقيد بالشروط الواجب توفرها لمن ينعت بهذه الوصمة، ولكن هذا تجاوز وتشبيه ليس-إلا. أمّا مدلول الكلمة الحقيقي فيقتصر على استعمال مادة ينتج عنها ضرر بالغ على الإنسان ومجتمعه مُسبّباً هلاك النفس وضياع المال وهدر القوة الوطنية والإنتاج القومي.

ولذا اتفق على وضع شروط محددة يمكن بها معرفة المواد المسببة للإدمان من حيث تأثيرها وعواقب استعمالها على الإنسان وهذه الشروط هي:

أولاً: الرغبة المُلحّة في تعاطي المادة والحصول عليها بأي وسيلة.

ثانياً: زيادة الجرعة تدريجياً كل مرة.

ثالثاً: الاعتياد النفسي والعضوي على هذه المادة.

رابعاً: ظهور أعراض نفسية وعضوية مميزة لكل مادة عند الامتناع الفجائي عنها (أعراض الحرمان الخاصة).

خامساً: ظهور الآثار الضارة على الفرد والمجتمع.

وبذلك نستطيع أن نميز المواد المسببة للإدمان، وكذلك تحديد درجة الإدمان لدى مستعمل هذه المادة بدءاً من درجة التلميذ المبتدىء إلى آخر درجة، أي (المدمن المزمن).

إن مشكلة الإدمان اليوم ـ خصوصاً بين الشباب ـ تعتبر من أوائل المشاكل الاجتماعية المستعصية في كثير من دول العالم حيث تتكاثف الجهود المحلية كأجهزة التعليم والاعلام والصحة والأمن والتقنيين.. الخ، وكذلك تتضافر الجهود الدولية فيما بينها لضبط تسلل وتهريب هذه المواد من دولة لأخرى وردع المخالفين، وبالتالي القضاء على هذه الظاهرة الخطيرة في العالم.

هذه المواد المسببة للإدمان تستعمل في ميدان الطب لتسكين الألم والتخدير وعلاج مرض الصرع وبعض الأمراض النفسية. ويستعمل الشباب بعض هذه المواد كمنبهات أو منومات للهروب من مشاكلهم الواقعية. ولذا وجب أن سنّت قوانين وتشريعات في كل دول العالم تحظر التعامل أو تداول أو توريد وتصدير أو وصف هذه المواد (الأدوية) إلا تحت الإشراف الطبي وتحت مراقبة دقيقة جداً.

ومن الأدوية المنبهة التي تسبب الإدمان نذكر: الكوكائين والامغيتامين، ومن الأدوية المخدرة: الأفيون ومشتقاته والمورفين والهيروئين. والحقيقة أنه لكل مادة من المواد المذكورة أعراض تسمم خاصة بجسم الإنسان يطول شرحها، وعموماً بعد تعاطي هذه المادة يشعر المدمن كأنه انعزل عن عالمنا وأنه يدخل عالم أحلام خيالي، وتختفي آلامه، ويصبح لا يعي ولا يحس بما يدور حوله مع شعور عام بالراحة والاسترخاء. تلي هذه المرحلة مرحلة الشعور بالاكتئاب والميل للعنف وسماع أو رؤية أشياء خيالية مما يحفّزه للاعتداء والتسلط وربما ارتكب جريمة في هذه المرحلة.

يصاحب هذه الأعراض ألم بالمعدة ووجع بالرأس وشعور بالقيء، وعادة ما يكون المدمن شاحب اللون ضعيف القوة الجسمية، وقد تبدو على أطرافه وأصابعه ارتعاشات لا شعورية.

أما إذا كان المدمن يتعاطى مادة الإدمان بواسطة الحقن فإننا نجد آثاراً على الجلد مثل الجروح والالتهابات الجلدية على الساعدين والفخذين نتيجة الحقن بأدوات غير معقمة.

ويتضاعف أمر المصاب صحياً ونفسياً بتفاقم نقص الشهية للأكل وعذاب

الأرق الليلي والاكتئاب والتفكير في الحصول على المزيد من مادة الإدمان. ولعل هذا هو أهم سبب ينتج عنه انحراف المدمن نحو العنف والاجرام والاعتداء على أرواح وأموال الآخرين.

أسباب الإدمان: لم تحدد أسباب معينة لدى الإنسان ليصبح مدمناً على مادة معينة حيث أن ذلك يختلف من منطقة جغرافية إلى أخرى، نظراً لتوفر هذه المادة أو تلك، بل إن المدمن قد يبدل مادة بأخرى أو يستعمل اثنين في نفس الوقت (كالحشيش والتدخين أو الخمر والمورفين) مما يدل على وجود استعداد شخصي لهؤلاء الأفراد تلعب عوامل كثيرة في تكوين شخصيتهم، كالعوامل الوراثية والبيئية مما يحيط بالفرد وأيضاً ميولاته ونزعاته الخاصة.

وينصح دائماً الأطباء بعدم استعمال أدوية الإدمان (المسكنة والمخدرة والمنومة) في حالات قتل الألم لدى أفراد ممن يشتبه أن يكون لديهم استعداد للإدمان ويستبدل ذلك بأحد المواد التي لا تسبب الإدمان.

مضاعفات الإدمان:

قيل ان المدمن هو (ميت يمشي على الأرض) ويقصد بذلك ما تصل إليه حالة المصاب من الضعف العام والشحوب وعدم الاكتراث بنظرات الناس أو الاهتمام بملبسه وتصرفاته، هذا فضلاً عن مظاهر الكسل والبلادة الذهنية وقلة الإنتاج، وفقدان الطموح والميل للانزواء والعزلة.

وضعف الجسم العام هذا ينتج عنه ضعف المناعة ضد الأمراض، ونقص المقاومة وسهولة الاصابة بالالتهابات المختلفة بالجسم التي تؤدي بحياته آخر الأمر، ومرض الإيدز (أو السيدا) أي متلازمة نقص المناعة الحاد هو أحد مضاعفات إدمان المخدرات عن طريق الحقن.

لا يستطيع المدمن التحكم في الآلة نتيجة صغر فترة التركيز وشرود الذهن وارتعاش اليدين مما يؤدي إلى كوارث له أو لمن معه في العمل.

وأهم أضرار الإدمان هو حوادث الاعتداء على الآخرين من سرقة وعنف وجرائم يرتكبها المدمن في سبيل الحصول على المال لشراء المادة المخدرة.

الادمان على الكحول:

من أكثر أنواع الإدمان شيوعاً، ويحضّر من تخمير مختلف النباتات وثمارها حيث تتكون مادة الكحول ذات التأثير المسكر على الجسم.

ويعرّف الشخص المدمن على الكحول بأنه الشخص الذي ينتج عن شربه المستمر للكحول ضرر على صحته أو أسرته أو علاقته مع مجتمعه أو حالته الاقتصادية. كما أنه غير قادر على أن يمنع نفسه من الاستمرار في تناول الكحول.

يبدأ فعل الكحول على الجسم بتأثير مخدر يقلل إحساس المخ والجهاز العصبي المركزي وقصور في أداء واجبه، يلي ذلك شعور المدمن بزيادة الثقة بنفسه ونقص الارتباك والخجل. ومع زيادة الجرعات يزداد عمق التنفس وتعلو نبرات الصوت مع هذيان وعدم ترابط الكلام وتخيلات قد تدفعه للعنف والشجار.

مضاعفات الإدمان على الكحول:

نظراً لأثر الكحول الملهب المخرش للأغشية المخاطية وأجهزة الجسم لذا تتكون لدى المصابين التهابات بالمعدة قد تتحول إلى قرحة فيما بعد. كما أنهم أكثر عرضة للاصابة بمرض تشمع الكبد.

ومن تأثيره على القلب والدورة الدموية نذكر قصور وظائف القلب وضمور خلايا المخيخ والتهابات الأعصاب والضعف الجنسي وزيادة الاستعداد للاصابة بالسل الرئوي وفقر الدم وكذلك الإصابة بأمراض نفسية خاصة.

أما مضاعفاته السيئة الاجتماعية فكثيرة وأهمها تفكك الأسرة وانفصالها وتشرد الأطفال. كما أن نسبة كبيرة من حوادث السير والسيارات والجرائم

المختلفة في دول العالم التي تبيح تداول وشرب الخمور يقوم بها أفراد مدمنون على الخمر.

لقد أثبت العلم الحديث أن كل تأثيرات الكحول على جسم الإنسان والتي كانت بسببها توصف الخمرة كدواء (ومنها توسع الشرايين وارتفاع دقات القلب وزيادة التنفس واحمرار الجلد..) كل هذه التأثيرات مؤقتة وتزول بعد وقت قصير ليعود المريض أسوأ مما كان عليه قبل تناول الخمر.

التدخين:

كان الاعتقاد في السابق أن التدخين عادة نفسية لا ضرر منها، ولكن الآن ثبت احتواء أوراق التبغ على مادة تسبب الإدمان وهي النيكوتين، وتنطبق على هذه المادة ما أسلفنا من مواصفات وخواص للمواد مسببة الإدمان. ان الضرر الذي يحدثه نيكوتين التبغ بالمدخن وبالآخرين أيضاً يتجاوز ضرر كثير من المواد المخدرة الخطيرة الأخرى، وقد أدرجت منظمة الصحة العالمية موضوع (التدخين) ضمن موضوعات الإدمان كما خصصت له سنة لمكافحته وحث الدول لوضع تشريعات للحد من انتشار عادة التدخين.

والتبغ نبات من الفصيلة الباذنجانية ويحتوي على النيكوتين السام. أما التدخين فيقصد به استنشاق أوراق هذا النبات بعد تجفيفها وتصنيعها، ويمكن ان يمتص النيكوتين من الأغشية المخاطية للأنف والفم وأيضاً المعدة عدا امتصاصه مع الهواء عبر الرئتين والحويصلات الرئوية. ونظراً للسمية الشديدة لمادة النيكوتين فإنه لا مكان له في طب الإنسان ولكن قد يدخل في تحضير بعض المبيدات الحشرية.

من أنواع التدخين: اللفافات (السجاير)، الغليون، النارجيلة (الشيشة)، المضغة الجوزة، السعوط أو النشوق.

تأثير التدخين على جسم الإنسان:

يزداد خفقان ودقات القلب كما يزيد عدد مرات التنفس في الدقيقة ويحدث

لدى المدمن شعور بالقيء والغثيان، والنيكوتين يقلل من ادرار البول ويهبط عمل الكليتين، ويثبط مراكز الجوع في الدماغ مما ينتج عنه فقد الشهية للأكل وبالتالي الضعف الجسمي وفقر الدم.

ويرفع النيكوتين نسبة الكليسترول بالدم وهذا يؤدي إلى مرض تصلب الشرايين ويزيد سرعة تخثر الدم، والسببان السابقان من أهم عوامل احتشاء عضلة القلب وهبوط القلب، واحتشاء الدماغ. وللتدخين بصفة عامة أضرار عديدة على الجسم لعل أخطرها حدوث السرطان بالعديد من أعضاء الجسم كالرئة أو الفم أو اللسان أو المريء وسرطان البنكرياس وذلك بسبب وجود مواد مسرطنة نتيجة احتراق ورق التدخين.

والتدخين السلبي يقصد به (وجود انسان غير مدخن) مع فرد أو أكثر من المدخنين وهذا الإنسان معرّض لنفس الأمراض السابقة التي يتعرض لها المدمن وذلك لاستنشاقه الهواء الملوث بالدخان وهذا مما يزيد ضرر التدخين على أسرة وأطفال وأصدقاء المدخن نفسه.

الوقاية:

الإدمان مشكلة اجتماعية تختلف أبعادها ومضاعفاتها من مجتمع لآخر، ويتوجب تعاضد الكثير من قطاعات الدولة للعمل يداً بيد لمنع انتشار هذه الظاهرة بما في ذلك سن القوانين وتنفيذها حظر التعامل بالأدوية المسببة للإدمان إلا بوصفات خاصة وتحت إشراف طبي.

العلاج:

يحتاج المدمن إلى علاج نفسي وتأهيلي أكثر من حاجته إلى العلاج الجسمي، وجلسات العلاج النفسي كفيلة بفهم نفسية المدمن وتقديم المساعدة المناسبة له.

ولدى مراكز علاج الإدمان الآن أدوية مشابهة في التأثير لأدوية الإدمان دون أن تحدث عادة الإدمان ومثال ذلك علاج الميثادون في حالات مدمني الأفيون والمورفين حيث تخفض الجرعة تدريجياً حتى يشفى المريض.

المراجع

- الإدمان ـ ظاهره وعلاجه: الدمرداش، عادل، 1982م.
- الإدمان: بوكلي حسن، د. ناصر، 1988م.
- الإدمان: العفيفي، عبد الحكيم، 1986م.
- المشكلات الاجتماعية: الحوات/د. علي الهادي، 1985م.
- القانون وعلاج الأشخاص المعولين على المخدرات والمسكرات، منشورات: المركز العربي للوثائق والمطبوعات الصحية، الكويت. بورتزك. عارف ع. كوزان و.ج.

أَدْوِيَة

بقلم الدكتور: حسن الباشا

الأدوية جمع دواء بالمد وفتح الدال، وكسرها لغة، وقيل (الدواء) بالكسر إنما هو مصدر (داواه مداواة ودواء) و (الدوى) مقصور: المرض، يقال: دوى من باب علم أي مرض، و (أدواه) غيره أي أمرضه، و (داواه): عالجه، يقال؛ فلان (يدوي ويداوي) أي يمرض ويعالج، و (تداوى) بالشيء: تعالج به، والمراد بالأدوية: المواد التي تستعمل في علاج الإنسان أو الحيوان من الأمراض، للقضاء عليها، أو لتخفيف آلامها، أو للوقاية منها.

وهي إما مفردة أو مركبة (مستحضرات دوائية) والمفردة إما مواد خام من أصل نباتي أو حيواني وتسمى (عقاقير) واما مواد كيماوية.

وتستعمل الأدوية للعلاج بها على أشكال مختلفة لتسهيل تعاطيها وتأكيد مفعولها، فمنها أقراص، ومحاليل، وحقن ولزقات، وقطورات الخ..

وقد كان علاج النبي ﷺ للمرض ثلاثة أنواع:

1 ـ أدوية طبيعية.
2 ـ أدوية إلهية.
3 ـ المركب من الأمرين.

وثبت في الصحيحين عن نافع بن عمر أن النبي ﷺ قال: «إنما الحمى من فيح جهنم فأبردوها بالماء»، وكان ﷺ إذا حم دعا بقربة ماء فأفرغها على رأسه فاغتسل، كما يكون ذلك شراباً واغتسالاً، وفي القرآن الكريم في سورة ص من

قصة أيوب نقرأ قوله تعالى: ﴿**واذكر عبدنا أيوب إذ نادى ربه أني مسَّني الشيطان بنصب وعذاب(41) اركض برجلك هذا مغتسل بارد وشراب(42)**﴾.

وقد أثبت العلم الحديث أن أحسن طريقة لخفض الحرارة هو تبريد الرأس بالماء فالرأس أهم مصدر لتكوين الحرارة وفقدانها، كما ثبت أن الركض بالرجل يقلل نسبة الكولسترول في الدم، وعسل النحل دواء مع الأدوية، غذاء مع الأغذية، شراب مع الأشربة، حلو مع الحلو، طلاء مع الأطلية ومفرح مع المفرحات فما خلق الله لنا من شيء في معناه أفضل منه ولا مثله ولا قريباً منه ولم يكن معول القدماء إلا عليه فاقرأوا قول الله تعالى في سورة (النحل): ﴿**يخرج من بطونها شراب مختلف ألوانه فيه شفاء للناس**﴾[69] أما السكر المكرر فهو حديث العهد وما أكثر أضراره حتى لقب عدو الإنسان الأبيض! (THE WHITE ENEMY OF MAN).

وفي أثر آخر فعليكم بالشفائين العسل والقرآن فجمع ﷺ بين الطب البشري والطب الإلهي وبين طب الأبدان وطب الأرواح وبين الدواء الأرضي والدواء السمائي.

ولم يكن من هديه ﷺ استعمال الأدوية المركبة (الاقراباذن) بل كان غالب أدويته ﷺ من المفردات وربما أضاف إلى المفرد ما يعاونه أو يكسر سورته وهذا طب الأمم على اختلاف أجناسها من عرب وترك وأهل البداوى قاطبة وإنما عني بالمركبات الروم واليونان وأكثر الهند والصين من المفردات (HEMOPATHY) وقد اتفق الأطباء المحدثون على أنه متى أمكن التداوي بالغذاء فلا يعول على الدواء كما هو الحال الآن في علاج مرض السكر الناتج عن السمنة المفرطة ومتى أمكن العلاج البسيط فلا يعول على المركب، فكم من أكلة منعت أكلات، كما قال علي كرم الله وجهه فلا ينبغي أن يكون الطبيب مولعاً بسقي الأدوية فأقل الناس تعاطياً للأدوية هم الأطباء، فليتقوا الله في مرضاهم، فإن الدواء إن لم يجد في البدن داء يحلله أوجد داء لا يوافقه، أو أوجد ما لا يوافقه فزادت كميته أو كيفيته، فتشبث بالصحة وعبث بها، وهناك معادلة مشهورة في الطب الحديث وهي نتيجة العلاج $= \frac{100}{\text{عدد الأدوية}}$ فإن كان الدواء مفرداً وصادف الداء كانت النتيجة

100% بإذن الله وإذا كان مركباً أي (أقراباذين) كانت النتيجة أقل بنسبة عدد مكوناته إذا صادف الداء فما بالك إن لم يصادفه ناهيك عن التأثيرات الجانبية التي تضطر الطبيب إلى ايقاف جميع الأدوية لأنه لا يدري أي مكوناته سلبية ـ وكذلك الحال في الغذاء فالأمم التي غالب أغذيتها مفردات مثل التمر والشعير والحليب والزبيب والتين. . الخ أمراضها قليلة وطبها بالمفردات ـ وأهل المدن الذين غالب أغذيتهم مركبة أمراضهم مركبة كذلك والأدوية المركبة أنفع بها (داوني بالتي كانت هي الداء).

ومن الأدوية النفسية أو الروحانية الاعتماد على الله والتوكل عليه والالتجاء إليه والانكسار بين يديه والتذلل له (ومن يتوكل على الله فهو حسبه) (أي كافيه) **﴿إن الله بالغ أمره قد جعل الله لكل شيء قدراً﴾** (الطلاق الآية 3).

مثل دعاء سيدنا أيوب عليه السلام من سورة الأنبياء **﴿وأيوب إذ نادى ربه أني مسَّني الضر وأنت أرحم الراحمين (83) فاستجبنا له فكشفنا ما به من ضر وآتيناه أهله ومثلهم معهم رحمة من عندنا وذكرى للعابدين (84)﴾**. ودعاء ذي النون عليه السلام من سورة الأنبياء: **﴿لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين (87) فاستجبنا له ونجيناه من الغم وكذلك ننجي المؤمنين (88)﴾** (والصدقة دواء داووا مرضاكم بالصدقة) (حديث شريف) وقد أزالت قراءة الفاتحة داء اللدغة عن اللديغ الذي رقي بها حتى قام وكأن ما به قلبه (أي ألم يتقلب منه صاحبه) (وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة). صدق الله العظيم.

المصادر والمراجع

المختار من صحاح اللغة.

الطب النبوي، دار الحكمة/ بيروت 1957م.

قصص الأنبياء دار إحياء التراث العربي /بيروت.

نهج البلاغة للإمام علي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت.

أَدْيَانْ

بقلم الأستاذ: محمد فتح الله الزيادي

جمع دين وهو من المشترك اللفظي الذي ذكرت له المعاجم معاني متعددة، لكنها مهما تباينت واختلفت فهي تؤدي معنىً عاماً هو: الانقياد والخضوع والوقوع تحت سلطان القوة المدان لها، فجميع مشتقات هذه المادة المكونة من الدال والياء والنون تؤدي هذا المعنى[1] حتى ما كان منها خارج إطار مصطلحنا هذا كقولنا: له عليَّ دين من استدان فلان أي أخذ مالاً من غيره، فهذا المعنى يفيد أن للدائن تأثيراً على المدين. ومن ذلك ما فسر به الدين من أنه العادة والشأن فهو يفيد سيطرة العادة على المتعود وعدم قدرته على التخلص منها. ذكرت المعـاجم لمصطلح الدين معاني كثيرة أهمها:

1 ـ أنه بمعنى الجزاء ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**مالك يوم الدين**﴾[2] أي يوم الجزاء، ومنه قولهم: (كما تدين تدان).

2 ـ الخضوع والانقياد ومن ذلك: دان له أي خضع وقولهم: الدين لله أي الخضوع له.

3 ـ القانون والتشريع ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**ما كان ليأخذ أخاه في دين الملك**﴾[3] أي في شريعته وقانونه، وقوله تعالى: ﴿**الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله**﴾[4] أي في شريعته.

(1) معجم الصوفي/د. سعاد الحكيم/ دار ندوة بيروت/ط1، 1981م ص 475.
(2) الآية 4 من سورة الفاتحة.
(3) الآية 76 من سورة يوسف.
(4) الآية 2 من سورة النور.

4 ـ العقيدة والملة ومنه قوله تعالى: ﴿**شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً**﴾[5].

5 ـ النظام الحياتي المتكامل ومنه قوله تعالى: ﴿**ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه**﴾[6].

6 ـ الطريقة والعادة، ومنه كما يرى البعض قوله تعالى: ﴿**لكم دينكم ولي دين**﴾[7] أي لكم طريقتكم في عبادة الله ولي طريقتي في عبادة الله[8]، ومنه أيضاً قولهم (دينه) أي عادته وطريقته.

ولفظ الدين قد يأتي متعدياً وقد يأتي لازماً وعلى ذلك يكون المدار في فهم المراد من هذا المصطلح، فإذا كان الفعل متعدياً بنفسه كقولنا (دانه ديناً) كان المعنى حكمه وملك قياده، ومن ذلك قول الرسول ﷺ: «الكيس من دان نفسه»[9] أي حكمها وضبطها وإذا تعدى الفعل باللام فإنه يعني الخضوع والطاعة كقولنا الدين لله، وإذا تعدى الفعل بالباء أدى معنى الاعتقاد والالتزام كقولنا دان بالإسلام أي خضع له والتزم أوامره[10] وهكذا تدور معاني هذا المصطلح تعدياً ولزوماً حول معنى الخضوع والانقياد كما ذكرت سلفاً.

أما في الاصطلاح فقد عرفه المسلمون بأنه: (وضع إلٰهي يدعو ذوي العقول باختيارهم إلى ما فيه صلاحهم في الحال وفلاحهم في المستقبل)[11] أو هو: (وضع إلٰهي يدعو أصحاب العقول قبول ما هو عند الرسول ﷺ)[12] أما الغربيون فلهم تصورات متعددة نذكر منها تعريف دوركايم الذي يقول: (الدين مؤسسة اجتماعية قوامها التفريق بين المقدس وغير المقدس، ولها جانبان أحدهما

---

(5) الآية 13 من سورة الشورى.
(6) الآية 85 من سورة آل عمران.
(7) الآية 6 من سورة الكافرون.
(8) محاضرات في الثقافة الإسلامية/ أحمد جمال، مطبوعات الشعب ط 1975/3م ص 33.
(9) رواه الترمذي وابن ماجه وأحمد
(10) الدين/ د. محمد دراز/ دار القلم ط 2 1970 م/ ص 30 وما بعدها.
(11) القاموس الإسلامي/ أحمد عطية الله/ ج 2، 1966م مكتبة النهضة المصرية/ط 1.
(12) التعريفات/ الجرجاني/ مكتبة لبنان/1985م/ص 111.

روحي مؤلف من العقائد والمشاعر الوجدانية، والآخر مادى مؤلف من الطقوس والعادات)[13]، وهناك أيضاً تعريف (كانت): (الدين هو الشعور بواجباتنا من حيث كونها قائمة على أوامر إلٰهية)[14].

في مقابل هذه التعريفات التي لم نأت إلا على جزء يسير منها نجد بعض المراجع تتحرج من ذكر معنى ثابت للدين وتجعل ذلك أمراً عسيراً، ومن ذلك دائرة المعارف الإسلامية حيث يستهل (ماكدونالد) كلامه في مادة دين بقوله: (ذكر فقهاء اللغة من العرب في مادة دين معاني مضطربة) ورتب على ذلك أن هذا الاضطراب أوقع مفسري القرآن في مصاعب لا تنتهي[15].. وتتفق دائرة المعارف الامريكية مع هذا الرأي ـ وإن كان من منظور آخر ـ حيث ورد فيها في مفتتح الكلام عن مادة دين أنه: (ليس هناك معنى عام مقبول لمصطلح الدين لأن كل باحث يوظف هذا المصطلح بطريقته الخاصة ولأغراضه الخاصة أيضاً)[16]، وترى الموسوعة العربية الميسرة أن الدين: (اصطلاح من العسير تحديده تحديداً دقيقاً لتباين تأويله لدى كل من البدائيين وأصحاب الديانات السماوية ولاختلاف طبيعته من شخص لآخر ولاتصاله بأعمق العواطف والمعتقدات التي تدفع الإنسان نحو الكمال)[17].

ربما كان سبب بعض هذا الاضطراب هو التداخل في استعمال مصطلح الدين حيث يستعمل البعض بديلاً له مصطلح الملة أو المذهب أو الشريعة، ولكن الصحيح أن لكل من هذه مدلولاتها وإن كانت تقترب من مدلول الدين إلا أنها لا تكون بديلاً عنه أو مرادفاً له، فالدين لا يُنْسَب إلاّ إلى الله تعالى، بينما تنسب الملة إلى الرسول ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ملة أبيكم إبراهيم﴾[18]، أما المذهب فهو ما ينسب إلى المجتهد أياً كان لون اجتهاده، والشريعة هي الجزء

---

(13) المعجم الفلسفي/د. جميل صليبا/ج 1/دار الكتاب اللبناني، 1982م ص 572.
(14) الدين/د. محمد دراز.
(15) دائرة المعارف الإسلامية/ دار المعرفة/ بيروت/ ج 9/ مادية دين.
(16) Encyclopedia Americana- VOL 23. Religion.
(17) الموسوعة العربية الميسرة/ دار الشعب ومؤسسة فرانكلين/مادة دين.
(18) الآية 78 من سورة الحج.

المادي من الدين وهو المشتمل على ما ينظم سير الحياة، ومن ذلك نرى خطأ من يقول: الأديان الإلهية على اعتبار أنها أديان متمايزة، فالدين الإلهي واحد ولكن الشرائع هي التي تختلف، والصحيح الشرائع الإلهية، وهذا المعنى هو الذي أكده القرآن حين قال: ﴿ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه﴾[19]، وفسر القرآن مصطلح الإسلام بأنه كل ما أتى به رسل الله ابتداء من آدم وانتهاء بمحمد عليهم الصلاة والسلام، فنوح يقول لقومه: ﴿إن أجري إلا على الله وأمرت أن أكون من المسلمين﴾[20] وإبراهيم أيضاً: ﴿إذ قال له ربه أسلم قال أسلمت لرب العالمين ووصى بها إبراهيم بنيه ويعقوب يا بني إن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون﴾[21] ومثله موسى الذي يقول: ﴿يا قوم إن كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا إن كنتم مسلمين﴾[22] ومن خلال هذا الفهم القرآني فإن الصحيح هو أن نقول: شريعة موسى وليس دين موسى لأن ذلك أمر شاركه فيه جميع الرسل ولم يختص هو إلا بالشريعة التي بلغها والتي هي إحدى صور الدين الإلهي الذي تجددت شرائعه إلى أن ختمت بالشريعة التي أتى بها محمد ﷺ والتي حملت اسم الدين الإلهي الوحيد وهو الإسلام.

وإذا كنا في سياق استعمال المصطلحات المتعلقة بالدين فإننا يجب أن ننتبه إلى خطأ آخر يستعمله الغربيون كثيراً وهو مصطلح المحمدية Mohammedanism ويعنون به الدين المحمدي، والخطأ في هذا الاستعمال هو أولاً إضافة الدين إلى الرسول والصحيح أن يضاف إلى الله، وثانياً في وضع اللاصقة ISM والتي تدل على المذهبية مثل Socialism و Copilalism وغيرها، والغرض من ذلك ـ فيما يبدو لي ـ التأكيد على أن الحقيقة الإسلامية ليست أكثر من مذهب بشري لا علاقة له بالوحي وإنما هو أمر منسوب إلى محمد.

وقبل الانتقال من تحديد المصطلح أذكر أن بعض علماء الفلسفة الحديثة

---

(19) الآية 85 من سورة آل عمران.
(20) الآية 72 من سورة يونس.
(21) الآية 132 من سورة البقرة.
(22) الآية 84 من سورة يونس.

يقسمون الدين إلى دين طبيعي Natural Religion وهو ما كان قائماً على استخدام العقل والضمير، ودين وضعي Positive Religion وهو ما كان قائماً على وحي إلهي يقبله الإنسان من الأنبياء والرسل.

هذا ويعتبر الدين حاجة ماسة للإنسان منذ أن خلق إذ لا توجد جماعة بدون دين حتى ولو كانت بدائية متخلفة، ومن هنا يأتي فهمنا للدين على أنَّه الفكرة التي يخضع لها الإنسان وتوجه سلوكه حتى وإن كانت هذه الفكرة هي اللادين أو الإلحاد مثلاً، وعلى أساس ذلك يمكن تقسيم الأديان التي شهدتها البشرية عبر تاريخها الطويل إلى الأنواع التالية:

1 ـ البدائية الدينية: وتتمثل هذه المرحلة في الاعتقاد الوثني بجميع مظاهره من تقديس أشخاص أو ظواهر طبيعية أو مصنوعات بشرية أو غير ذلك، وأهم معالم هذه المرحلة الفوضى والاضطراب وعدم الاستقرار والحيرة إذ يكون الإنسان الذي لم يتصل بهداية الوحي في خوف من كثير من الأمور التي حوله، وكثيراً ما كان يلتجىء إلى عبادة الأقوى، ويبين القرآن الكريم بعض ملامح هذه المرحلة حين يحكي قصة إبراهيم عليه السلام: **﴿فلما رأى القمر بازغاً قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين﴾**.

2 ـ مرحلة الديانات القومية المحدودة مثل رسالة آدم إلى أسرته وذريته، ورسالة نوح إلى قومه وهود إلى قبيلته وصالح إلى ثمود الخ..

3 ـ مرحلة الديانات الكبرى كالتوراة والإنجيل، وتتميز هذه بالعمومية المحدودة زماناً وليست محدودة مكاناً فالتوراة عامة إلى جميع البشر الذين بلغتهم دعوة موسى ـ وإن كان ظهورها في بني إسرائيل ـ ولكن عموميتها منتهية بظهور شريعة عيسى التي هي أيضاً عامة لكل البشر إلى أن ظهرت رسالة الإسلام.

4 ـ الدين الخاتم: الذي هو الإسلام والذي يتميز بالعمومية الزمانية والمكانية فهو دين لجميع البشر وعلى مختلف العصور الباقية في هذه الحياة.

هذا هو الدين بالمعنى العام أما الدين بمعناه الخاص فهو الذي يقصد به

---

(23) الآية 77 من سورة الأنعام.

الإسلام والذي يشير له القرآن كثيراً بالدين القيم والدين الحق ودين الله[24]، ولا بد لنا من التنبيه إلى الخطأ الشائع الذي يتمثل في إطلاق الدين على مسائل وضعية من نتاج الفكر البشري فهذه وإن كانت لها علاقة بالدين من حيث هي دراسة له شرحاً واستنتاجاً وتفصيلاً إلا أنَّها تُسمَّى الفكر الديني ولا تسمى الدين، فالفكر الديني كالتفسير والفقه وعلم الكلام وكل ما له صلة بهذه المباحث غير الدين الذي هو الوحي أياً كانت صورته. ومن هنا يجب أن نشير إلى الخطأ الذي وقع فيه (ماكدونالد) حين قال: (إن الدين يطلق على جميع المعارف الدينية التي تدل على ما يكتسبه الأنبياء بالوحي والأولياء بالإلهام ويتلقاه غيرهم عنهم بالعلوم الدينية تفرقة لها من العلوم العقلية)[25] فلا يمكن أن نسوي بين مكتسبات الأنبياء بالوحي ومكتسبات بقية البشر بالنظر والاستنباط وأن نجمع كل ذلك تحت مصطلح الدين.

المصادر والمراجع

لسان العرب/ابن منظور.

التعريفات/الجرجاني.

دائرة معارف/البستاني.

الموسوعة العربية الميسرة.

دائرة المعارف الإسلامية.

مجمل اللغة/ابن فارس.

القاموس الإسلامي/أحمد عطية.

علم الأديان/جيب/تر. عادل العوا.

الأصول العامة لوحدة الدين الحق/د. وهبة الزحيلي.

الدين/ وحيد الدين خان/ تر. ظفر الإسلام خان.

Encyclopedia Britanica.

Encyclopedia of Religion and Ethics.

(24) القاموس الإسلامي/ أحمد عطية الله.

(25) دائرة المعارف الإسلامية/ مادة دين.

BULLETIN OF THE FACULTY OF

The Islamic Call

SEVENTH YEAR

Correspondence to:
Socialist people's Libyan Arab Jamahiriya- Tripoli
FACULTY OF THE ISLAMIC CALL
P.O. Box: 71771 Tel: 800045
1 Libyan Dinar or equivalent